

**Fatima Sadiqi, Amira Nowaira, Azza El Kholi
et Moha Ennaji (dir.)**

Des femmes écrivent l'Afrique L'Afrique du Nord



Traduit de l'anglais par Christiane Owusu-Sarpong

KARTHALA

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

DES FEMMES ÉCRIVENT L'AFRIQUE

L'AFRIQUE DU NORD

Publié avec le concours
du Centre National du Livre

KARTHALA sur Internet : <http://www.karthala.com>

Paielement sécurisé

Couverture : Khadija Zizi

El Bab ou Porte marocaine. Acrylique sur toile 100 x 80 cm.

« Porte d'accès aux voix de femmes »

© Éditions KARTHALA, 2013

ISBN : 978-2-8111-0731-4

**Fatima Sadiqi, Amira Nowaira, Azza El Kholy
et Moha Ennaji (dir.)**

Des femmes écrivent l'Afrique

L'Afrique du Nord

Traduit de l'anglais par Christiane Owusu-Sarpong

**Éditions Karthala
22-24, boulevard Arago
75013 Paris**

Sous la direction de : Fatima Sadiqi, Amira Nowaira, Azza El Kholy et
Moha Ennaji

Avec : Fatima Bouabdelli, Abena P.A. Busia, Sahar Hamouda, Nadia El Kholy,
Marjorie Lightman, Zahia Smail Salhi et Khadija Zizi

Avec la contribution de : Mohamed El-Sayed Abd-el-Ghani, Ali Ouahidi,
Heba Sharobeem et Zakia Iraqui-Sinaceur

Sous la responsabilité éditoriale, en anglais, de : Florence Howe

Traduit de l'anglais par : Christiane Owusu-Sarpong

Publié aux Éditions Karthala, 22-24 bd. Arago, 75013 – Paris

Des femmes écrivent l'Afrique

Un projet de la Feminist Press, City University of New York

Subventionné par les fondations Ford et Rockefeller

Des femmes écrivent l'Afrique est un projet de reconstruction culturelle qui a pour objectif essentiel de donner à entendre, de par le monde, des voix de femmes d'Afrique qui se sont élevées au cours des siècles. Par la publication d'une série d'anthologies régionales, ce projet s'attache à rendre compte de diverses formes d'expression littéraire propres aux femmes d'Afrique. Chaque volume met ainsi en lumière une variété de textes représentatifs qui, oraux ou scripturaux à leur origine, présentent tous une valeur à la fois historique et littéraire. Dans l'intitulé du projet, le terme d'« écriture » a été employé dans son sens le plus large, si bien que des chants, des panégyriques et d'autres textes tirés de la tradition orale ont pu être retenus aux côtés d'extraits de romans, de nouvelles, de poèmes, de lettres, de journaux intimes, d'articles de presse et de documents d'archive. Les coordinateurs du projet espèrent, avant tout, que la publication de ces anthologies ouvrira le champ à une nouvelle lecture de l'histoire des femmes d'Afrique.

Les codirectrices du projet

Tuzyline Jita Allan, Département d'anglais, Baruch College, CUNY

Abena P.A. Busia, Département des littératures en langue anglaise, Rutgers University

Florence Howe, professeur émérite, Département d'anglais, The Graduate Center, CUNY, et directrice, Feminist Press.

Comité exécutif

Anne Adams, Cornell University

Diedre L. Badejo, Kent State University

Ann Biersteker, Yale University

Debra Boyd, Winston-Salem State College

Judith Byfield, Dartmouth College

Frieda Ekotto, University of Michigan

Thomas A. Hale, Pennsylvania State University

Peter Hitchcock, Baruch College, CUNY

Nancy Rose Hunt, University of Michigan

Marjolijn de Jager, New York University

Eileen Julien, Indiana University

Judith Miller, New York University

Angelita D. Reyes, University of Minnesota

Joyce Hope Scott, Weelock College

Marcia Wright, Columbia University

Louise Allen Zak, Malboro College

Conseil consultatif

Jacqui Alexander, Barbade
Belinda Bozzoli, Afrique du Sud
Boutheina Cheriet, Algérie
Johnnetta B. Cole, États-Unis
Carolyn Cooper, Jamaïque
Fatoumata Siré Diakité, Mali
Nawal El Saadawi, Égypte
Aminata Sow Fall, Sénégal
Wanguiwa Goro, Kenya
Asma Abdel Halim, Soudan
Charlayne Hunter-Gault, États-Unis
Adama Ba Konaré, Mali
Joy Kwesiga, Ouganda
Françoise Lionnet, États-Unis
Marjorie Oludhe Macgoye, Kenya
Fatma Moussa, Égypte
Mbulelo Mzamane, Afrique du Sud
Lauretta Ngcobo, Afrique du Sud
Kimani Njogu, Kenya
Asenath Bole Odega, Kenya
Mamphela Ramphele, Afrique du Sud
Sandra Richards, États-Unis
Fatou Sow, Sénégal
Filomena Steady, Sierra Leone
Margaret Strobel, États-Unis
Susie Tharu, Inde
Nahid Toubia, Soudan
Ngugi wa Thiong'o, Kenya
Aminata Traoré, Mali

Volume 1 : L'Afrique Australe (Botswana, Lesotho, Namibie, Afrique du Sud, Swaziland, Zimbabwe)

Volume 2 : L'Afrique de l'Ouest et le Sahel (Bénin, Burkina Faso, Côte d'Ivoire, Gambie, Ghana, Guinée-Conakry, Liberia, Mali, Niger, Nigeria, Sénégal, Sierra Leone)

Volume 3 : L'Afrique de l'Est (Kenya, Malawi, Ouganda, Tanzanie, Zambie)

Volume 4 : L'Afrique du Nord (Algérie, Égypte, Mauritanie, Maroc, Soudan, Tunisie)

Note sur le projet

Des femmes écrivent l'Afrique

L'idée de ce projet germa lors d'une conversation entre Tuzyline Jita Allan et Florence Howe qui eut lieu lors de la conférence de la Modern Language Association de 1990. Allan réagissait à la parution récente de *Women Writing in India : 600 B. C. to the Present* [Des femmes écrivent en Inde : de 600 av. J. C. jusqu'aux temps présents] qui avait été publié par la Feminist Press, sous la direction éditoriale de Susie Tharu et K. Lalita. Considérant qu'il s'agissait là d'un événement marquant – puisque l'ouvrage constituait une démonstration exemplaire du potentiel du féminisme international, Allan suggéra qu'il serait utile de lancer un projet similaire en Afrique. Il était clair, autant pour Allan que pour Howe, que si un travail de publication semblable à celui que la Feminist Press venait d'accomplir sur l'Inde était entrepris sur l'Afrique, il en résulterait un témoignage vital de la présence littéraire et de l'activité historique des femmes africaines. Tout en refusant de prendre sur elle l'entière responsabilité d'un tel projet, Howe promit néanmoins de soulever la question lors d'une réunion du Publications and Policies Committee de la Feminist Press qui devait avoir lieu en février 1991. Lors de cette réunion, il était apparu à tous qu'un projet de cette envergure nécessiterait un soutien financier important. Howe suggéra la stratégie suivante : les chercheuses africaines s'intéressant au projet rédigeraient une demande de subvention, organiseraient le travail sur place et soumettraient le manuscrit pour sa publication à la Feminist Press.

Un peu plus tard, durant la même année, Howe alla déposer un volume de *Women Writing in India* à la Fondation Ford, en remerciement d'une subvention modique reçue en soutien dudit projet. Pour Alison Bernstein, représentante de la Fondation, il ne faisait aucun doute qu'« il était temps de se tourner vers l'Afrique. » Un petit groupe, comprenant Abena P. A. Busia, Chikwenye Ogunyemi, Peter Hitchcock, Allan et Howe, se réunit alors autour de Bernstein pour discuter de la possibilité

d'organiser et de soutenir financièrement une rencontre préparatoire au projet, dans le prolongement immédiat de la conférence de l'African Literature Association (ALA) qui devait avoir lieu à Accra, au Ghana, en avril 1994. Il nous faut ici remercier Johnnetta B. Cole, qui était alors Présidente de Spelman College et qui ouvrit la séance, à Accra, en appuyant avec force l'importance de cette proposition et en félicitant la Feminist Press pour son action continue en faveur de la publication des voix de femmes trop longtemps perdues. Susie Tharu qui avait grandi en Ouganda, ainsi qu'Abena P. A. Busia et Florence Howe parlèrent avec enthousiasme de l'importance que revêtait le projet. Margaret Busby et Bella Brodsky se joignirent à elles, partageant leur expérience de l'édition d'ouvrages sur les femmes d'Afrique et du monde entier. Par ailleurs, quelque quarante membres de l'ALA participèrent aux réunions étalées sur deux jours, en particulier Judith Miller qui, depuis lors, resta un membre important du comité exécutif de la région de l'Afrique de l'Ouest et du Sahel.

Les discussions préliminaires du projet tournèrent autour de trois considérations phares. Pour commencer, il ne fallait pas perdre de vue que, malgré les similitudes que *Women Writing in India* [Des femmes écrivent en Inde] pouvait avoir avec *Women Writing Africa* [Des femmes écrivent l'Afrique], le second projet ne saurait devenir une réplique exacte du premier. En effet, il conviendrait de prendre sans cesse en considération la manière dont les très anciennes traditions orales de l'Afrique avaient marqué les pratiques discursives du continent. Il s'avéra ainsi nécessaire de redéfinir la notion d'« écriture » et ce geste fut décisif dans le choix du nom qui allait être donné à un projet centré autour du paysage de la créativité propre aux femmes africaines. Dans *Des femmes écrivent l'Afrique*, l'acception métonymique du verbe « écrire » englobe l'ensemble des formes d'expression orales et scripturales propres à l'expérience des femmes africaines et traitant des rapports existant entre leur vie et leur société. La matrice du projet est constituée d'un enchevêtrement de textes oraux et scripturaux dont les mots représentent l'action créative de femmes ayant réellement existé dans le monde sur le flux de l'histoire : en somme, de femmes africaines « façonnant » un monde – le leur.

Des femmes écrivent l'Afrique se transforma de ce fait en un projet de reconstruction culturelle, destiné à restaurer la voix des femmes africaines dans la sphère publique. Nous publions plusieurs volumes pour documenter cette histoire de l'expression de la « conscience d'être » propre aux femmes africaines de l'ensemble du continent. Cette expression est à la fois orale et scripturale, rituelle et quotidienne, sacrée et profane. Les chants accompagnant les danses, tout comme les lettres privées nous intéressent tout autant que les dépositions officielles et les déclamations publiques. Nous espérons susciter de nouvelles lectures de

l'histoire de l'Afrique, en éclairant le quotidien de la vie des femmes ainsi que la richesse de la contribution de ces dernières à leurs cultures respectives. Pour finir, à travers le regard des femmes, nous espérons susciter un regain de mémoire et une remise en question des préjugés sur la construction de la connaissance, de la culture et de l'histoire de l'Afrique.

La seconde préoccupation essentielle à la mise en place du nouveau projet fut, pour nous, de trouver un cadre de recherche approprié au continent africain – ce qui soulevait deux questions ardues. Il fallait répartir la tâche en considérant l'Afrique sous un angle régional plutôt que national, puis mettre en place des groupes de travail oeuvrant dans les régions africaines ainsi délimitées et aussi aux États-Unis. Au départ, nous avions envisagé la préparation de cinq volumes ; cependant la situation épineuse des pays de l'Afrique Centrale nous conduisit à prendre la décision de ne produire que quatre volumes représentatifs, plutôt que de tenter d'inclure tous les pays africains de façon exhaustive ; nous aurions donc un volume sur l'Afrique de l'Ouest et le Sahel ; un volume sur l'Afrique australe ; un volume sur l'Afrique de l'Est ; et un dernier volume sur l'Afrique du Nord.

À la suite de la réunion préliminaire d'Accra, Abena P. A. Busia se joignit à Allan et à Howe pour codiriger le projet. Ensemble, elles mirent alors sur pied un Comité Exécutif de chercheurs africanistes, vivant aux États-Unis, qui veilleraient au suivi financier et à la révision régulière du projet, afin que sans cesse ce dernier s'articule autour du but premier ; un Comité Consultatif, composé de chercheurs et écrivains reconnus travaillant sur le terrain, vit également le jour. Il fut convenu que l'organisation régionale et nationale du travail se ferait de la façon suivante : Allan s'occuperait de trouver des spécialistes de la région australe ; Busia en ferait de même pour la région ouest-africaine et pour le Sahel. À l'évocation de ce stade du projet, il nous faut remercier Debra Boyd et Joyce Hope Scott qui assistèrent à la réunion d'Accra et qui continuèrent d'apporter leur contribution au projet. Aux côtés de collègues travaillant en Afrique, Allan et Busia se mirent ensuite à constituer des groupes de recherche dans les régions qui leur avaient été assignées ; leur première tâche consistait à trouver des coordinatrices nationales qui travailleraient ensuite en liaison avec leurs collègues régionales. Le même principe guida, par la suite, le démarrage du projet dans les régions est- et nord- africaines.

L'obtention de subventions apparut, elle aussi, comme essentielle à la réalisation du projet. Les trois codirectrices déposèrent une première proposition de projet avec demande de subvention à la Fondation Ford, et, deux années plus tard, à la Fondation Rockefeller. Chez Ford, il convient d'abord de remercier Alison Bernstein pour son soutien initial au projet, ainsi qu'un certain nombre de directrices de programmes – en particulier Janice Petrovitch, Margaret Wilkerson, Geraldine Fraser et

Irma MacLauren. Chez Rockefeller, nous tenons à remercier Lynn Szwaja à laquelle fut confié le suivi de notre programme.

Ajoutons à cela le soutien que Lynn Szwaja et Morris Vogel apportèrent également à la publication des volumes consacrés à l'Afrique de l'Ouest et au Sahel, à l'Afrique australe et à l'Afrique de l'Est en traduction française. Nous sommes également reconnaissantes à la Fondation Rockefeller de nous avoir sélectionnées et invitées, à cinq reprises, en tant que groupes de recherche, à séjourner au Bellagio Study and Conference Center ; ce fut l'occasion pour les codirectrices de travailler avec les directrices éditoriales des volumes *L'Afrique de l'Ouest et le Sahel* et *L'Afrique de l'Est* et d'esquisser un brouillon de cette Note. Nos remerciements les plus chaleureux vont à Susan Garfield pour son soutien administratif et à Gianna Celli, la directrice du Bellagio Center, pour l'intérêt qu'elle ne cessa de montrer pour notre travail. Ces séjours passés à Bellagio furent des plus précieux ; ils nous permirent de réunir, pendant des séjours allant de deux à quatre semaines, des éditrices et des spécialistes de pays différents, pour leur permettre d'œuvrer ensemble à la production de ces volumes.

Sans le dévouement des employés et des membres du Comité de Direction de la Feminist Press, ce travail n'aurait pas pu être réalisé. Florence Howe souhaite remercier l'ensemble de son équipe, en particulier pour le soutien qu'elle lui apporta durant ses réunions de travail en Afrique qui s'étalèrent sur une période allant de 1997 à 2000, alors qu'elle dirigeait la Feminist Press, puis, à nouveau en 2005, quand elle reprit la direction de la maison de presse et du travail éditorial, et enfin de 2006 à 2007, années durant lesquelles elle continua d'exercer ses responsabilités éditoriales.

En ce qui concerne ce volume, nous remercions Jean Murley d'avoir réalisé une première dactylographie du manuscrit. Nous souhaitons tout particulièrement exprimer nos remerciements à Cary Webb pour la peine qu'elle se donna en vue de la résolution des problèmes de copyright, à Anjoli Roy pour la sagacité administrative avec laquelle elle sut faire avancer le manuscrit et inciter les éditeurs et directeurs à envoyer leurs documents. Nous remercions Jean Casella pour son travail éditorial ; Hadassah Gold pour son travail de lecture des épreuves ; Michael Clark pour son assistance ; et Pascale Burkart pour son travail de composition. Nous remercions Franklin Dennis et Jeannette Petras qui s'occupèrent diligemment de publicité et de marketing, tandis que Paul Pombo veillait au suivi budgétaire du projet. Nous ne saurions dire combien la foi que le Comité de Direction et, en particulier Gloria Jacobs, la nouvelle directrice de la Feminist Press, accordèrent à notre projet nous fut précieuse, tout comme l'intérêt et le soutien constant que lui accordèrent tous les amis et collègues de l'African Studies Association et de l'African Literature Association.

Nous aimerions tout particulièrement remercier le comité éditorial du volume consacré à l'Afrique du Nord pour sa patience et sa compréhension, chaque fois que la trajectoire originale du projet fut ralentie ; cette série d'interruptions était parfois liée à des problèmes mondiaux, parfois aux contraintes internes de la Feminist Press.

Comme toujours, Abena Busia remercie le Département d'Anglais de Rutgers University, en particulier ses directeurs successifs, Barry Qualls, Cheryl Wall et Richard Miller, de lui avoir accordé, pendant presque deux décennies, un emploi du temps flexible qui lui permit de réajuster ses heures de cours à son calendrier chargé de voyages en Afrique. Plusieurs étudiants anciens ou actuels de Rutgers University lui ont apporté une aide précieuse : Carol Allen, Ronald Tyson, Kimberly Banks, Shalene Moodie et Nia Tuckson ne cessèrent de lui prêter main forte tout au long de ces années, assurant parfois le suivi de ses cours en son absence, lors des réunions du comité éditorial et l'aidant parfois à les planifier. Elle se souvient avec gratitude de l'amitié et du soutien que lui prêta Leila Hessini durant ses périodes de travail sur le continent ; elle voyagea à ses côtés à travers le Maroc, l'Algérie et la Tunisie en 1999, en vue de l'établissement du projet au Maghreb. C'est grâce à Fatima Sadiqi et Moha Ennaji à Fez, Louisa Ait-Hamou et Djamila et Daho Djerbal à Alger, ainsi que Nabila Hamza en Tunisie que ces voyages exploratoires rencontrèrent le succès escompté ; elle les remercie, ainsi que Margot Badran qui l'accompagna aux bureaux de la Fondation Ford au Caire, pour s'assurer le soutien de la Fondation au volume et planifier la première réunion du comité égyptien. Il est vrai que certains, parmi ceux et celles avec lesquels elle travailla durant ce premier voyage, n'allèrent pas jusqu'au bout du projet ; il n'empêche que c'est grâce à eux qu'elle rencontra la plupart des femmes qui menèrent l'expérience jusqu'à son aboutissement ; elle leur en est profondément reconnaissante. Pour finir, elle aimerait remercier de tout cœur Marjorie Lightman pour ses leçons de diplomatie tout au long du travail de réalisation de ce volume. L'humour et la sagesse dont elle ne cessa de faire preuve durant de nombreuses réunions éditoriales permit souvent à l'équipe d'aller se coucher, revigorée et prête à affronter le travail du lendemain, plutôt que l'esprit troublé.

Florence Howe remercie les membres du Comité de la Feminist Press, Helene D. Goldfarb, Mariam K. Chamberlain, Judith Miller et Sherley L. Mow pour l'extraordinaire soutien qu'elles apportèrent à son travail. Elle aimerait aussi remercier Amira Nowaira pour ses contributions particulières au volume. Amira Nowaira écrivit non seulement des parties importantes de l'introduction, mais elle prêta également une attention soutenue au texte et participa à la recherche des droits et d'une œuvre d'art utilisable en illustration de la couverture. Tous ceux qui ont travaillé

au projet seront éternellement reconnaissants envers Christiane Owusu-Sarpong pour ses traductions exemplaires de chacun de ces volumes. Leurs versions françaises sont publiées par les Éditions Karthala à Paris.

Au bout de cette entreprise intellectuelle qui débuta il y a presque deux décennies, Tuzyline Jita Allan et Florence Howe aimeraient exprimer une fois de plus leur profond sentiment de gratitude envers les chercheurs, résidant en ou à l'extérieur de l'Afrique, qui permirent à ce projet de porter ses fruits. Les quatre volumes de la série *Des femmes écrivent l'Afrique* racontent aussi, chacun, l'histoire de l'érudition visionnaire et du dévouement qui aboutirent à la production de ce morceau de connaissance essentielle sur l'Afrique – depuis les voyages et les travaux de terrains éreintants, jusqu'aux reconfigurations théoriques convaincantes de la vie des femmes africaines. Pour finir, Allan souhaite dire la reconnaissance éternelle qu'elle éprouve envers l'équipe éditoriale de la Feminist Press pour l'énergie, la passion et l'expertise qu'elle investit dans cette entreprise d'ouverture à un nouveau monde littéraire, à la fois enchanteur et instructif.

Nous savons que le projet *Des femmes écrivent l'Afrique* représente sans doute l'entreprise la plus gigantesque de notre vie – la responsabilité d'une mise en perspective de la vie réelle des femmes africaines dans l'histoire ancienne et contemporaine, à une époque où le monde commence tout juste à prendre conscience du rôle important que ces femmes ont pu et continuent de jouer. Notre souhait le plus ardent est que la parution de ces volumes engendre l'écriture de centaines d'autres livres.

Tuzyline Jita Allan

Abena P. A. Busia

Florence Howe,

Éditrices de la collection et Codirectrices du Projet

Préface

Le travail préparatoire au quatrième et dernier volume de la série *Des femmes écrivent l'Afrique* progressa en un flux continu, quoique souvent souterrain, à partir de 1996. Il traversa les moments forts de la publication [en anglais] des volumes I (2003), II (2005) et III (2007) ; il progressa lentement, au gré de ses propres remous et tourbillons, franchissant les obstacles critiques qui lui barraient la route. Comme ce fut le cas pour les autres volumes, les meilleures étapes de son avancée correspondirent aux moments de nos rencontres autour d'une table à Fès (1999 et 2001), à Malaga (2003), à Alexandrie (2004), à Bellagio (2005) et à Washington D.C. (2007). Entre ces diverses réunions régionales, d'autres groupes plus petits et organisés sur une base nationale se rencontrèrent, pour le Maghreb, dans différentes villes du Maroc et, pour l'Égypte et le Soudan, au Caire et à Alexandrie.

Ces rencontres, de moindre importance, représentent néanmoins la réalité logistique de notre travail, car elles nous permirent de relever les points communs dans la vie des femmes de cette vaste ère régionale, s'étendant de l'Atlantique au Canal de Suez et traversant le Désert du Sahara depuis les rives de la Méditerranée. Cependant, les contingences de nos vies nous conduisirent, dans la pratique, à œuvrer de pair dans les contextes « Maroc et Maghreb » et « Égypte et Soudan ». Ce volume, consacré à l'Afrique du Nord, comprend une sélection de textes scripturaux et oraux de femmes de six pays : l'Algérie, l'Égypte, la Mauritanie, le Maroc, la Tunisie et le Soudan. Depuis les temps historiques anciens jusqu'à nos jours, ces pays n'ont cessé de représenter une variété de cultures, de systèmes politiques et de sociétés ; réunis, ils comprennent un segment important de la population de l'Afrique. Dans ce volume, des femmes appartenant à des contextes très divers – et s'exprimant sur une période de plus de cinq mille ans d'histoire – évoquent la manière dont elles se perçoivent et dont elles voient le monde.

Définie comme la région côtière s'étendant de l'Égypte jusqu'en Mauritanie, l'Afrique du Nord a été historiquement liée à des cultures

apparentées, situées plus au sud du continent. En même temps, l'Occident l'a célébrée pour son appartenance aux civilisations méditerranéennes et moyen-orientales. Ce qui, entre autres, distingue cette région des autres ères africaines, c'est sa longue tradition écrite. Ses écrits constituent un héritage précieux pour le monde moderne, même lorsqu'ils se contentent de souligner l'originalité des cultures côtières nord-africaines. En ce qui concerne l'histoire des femmes, on relève néanmoins autant de ressemblances que de différences entre les cultures sub-sahariennes et les civilisations de l'Afrique du Nord.

Le nord de l'Afrique a été traversé par les courants des grandes civilisations et des grands empires du monde, tels que : l'Égypte et Carthage ; la Grèce, Rome et Byzance ; l'Arabie et la Turquie Ottomane ; l'Espagne, la France, l'Italie et la Grande Bretagne. Aux prises avec les grands remous de l'histoire, les peuples indigènes – les Berbères, les Égyptiens, les Chrétiens Coptes – ont opposé leur résistance ou se sont adaptés à leurs envahisseurs ou visiteurs, en partageant leurs mondes avec des Andalous qui arrivaient de l'Espagne, des Juifs en provenance du monde méditerranéen, des habitants du Levant, des Touaregs qui traversaient le Sahara ou des Nubiens qui remontaient le Nil.

Au cours des siècles, l'Afrique du Nord a été le foyer du christianisme, du judaïsme et de l'islam. Même si la région a joué un rôle fondamental dans l'histoire du christianisme, tous les six pays qui nous préoccupent sont, à l'heure actuelle, essentiellement islamiques, s'identifiant en tant que membres de la Ligue Arabe. Néanmoins, des chrétiens et des juifs continuent de vivre aux côtés des musulmans dans certains pays de la région. Au Maroc, par exemple, la population juive dépasse les cinq mille et en Égypte vit une importante population chrétienne copte. On évoquera également les cultures hispano-maures qui, avec leur histoire complexe de coexistence religieuse et de conversion consentie ou forcée, ont grandement enrichi le dialogue entre les différentes communautés du Maroc, de l'Algérie et de la Tunisie.

Du fait des conquêtes et des migrations, les pays nord-africains sont dotés d'une histoire et d'une culture relativement similaire, malgré les différences qu'on relève ici et là dans certains aspects de leurs institutions et de leurs cultures. Dans l'histoire récente de l'époque pré-indépendante, par exemple, le Maroc, l'Algérie, la Tunisie et la Mauritanie étaient occupés par la France, ce qui avait conduit à l'inévitable imposition de la langue et de la culture françaises. Pareillement, l'Égypte et le Soudan se trouvaient sous emprise coloniale britannique.

La grande majorité de la population de la région est arabe, même si on y relève des groupes et des communautés parlant l'arabe, mais ne se définissant pas nécessairement comme arabes. Au Maroc et en Algérie, où la majorité de la population est de descendance berbère, quelques 20 mil-

lions de personnes parlent des langues berbères et exercent une influence sociale et culturelle considérable.

On distingue, à l'heure actuelle, trois classes sociales essentielles en Afrique du Nord : la classe supérieure (riches commerçants, propriétaires terriens, officiels gouvernementaux et généraux de l'armée) ; la classe moyenne (médecins, ingénieurs, enseignants du supérieur, pharmaciens, professeurs des écoles et autres professionnels) ; et la classe ouvrière (travailleurs, paysans, petits commerçants, artisans et autres). La classe ouvrière est la plus étendue – elle représente la majorité de la population ; la classe moyenne est bien plus petite – elle ne représente pas même un tiers de la population ; quant à la classe supérieure, elle ne représente pas même 10 pour cent de la population, tout en contrôlant pourtant la plus grande partie des biens nationaux.

S'il est vrai que le taux général de scolarisation en Afrique du Nord a grandement augmenté depuis les indépendances, le pourcentage de filles scolarisées reste bas. Au Maroc, par exemple, le pourcentage des filles scolarisées est de moitié plus bas que celui des garçons ; seul un pour cent des filles scolarisées à l'école élémentaire se retrouvent avec un diplôme universitaire (Ennaji 2005 : 220). En dépit des efforts accomplis au niveau des États et des sociétés civiles, la situation sociale des femmes reste plus précaire que celle des hommes. Le chômage des femmes est plus élevé que le chômage des hommes. Les crises économiques et politiques – allant de l'instabilité et de l'endettement profond de l'État jusqu'aux coups d'État militaires, des violences civiles de courte durée jusqu'aux guerres civiles en Algérie et au Soudan – ont souvent pour effet de pousser les femmes à quitter leur emploi et à rester « prudemment » chez elles. Cependant, comme dans le reste de l'Afrique, il arrive aussi que des femmes de l'élite de la région nord-africaine occupent des fonctions élevées et possèdent des diplômes universitaires ; qu'elles fassent des déclarations politiques publiques et qu'elles tentent d'opposer une résistance à la domination masculine. D'un autre côté, des femmes moins fortunées se retrouvent parfois vendues en esclavage. Historiquement, tout comme dans le reste de l'Afrique, les femmes nord-africaines ont œuvré aux côtés des hommes durant la lutte contre le colonialisme pour se retrouver, au lendemain des indépendances, acculées vers un retour à leur état de subordination précédent ; mais ici, comme ailleurs, les femmes se sont battues pour leur droit à l'éducation, puis au vote, et enfin à l'élection et à la nomination politiques.

La langue est un facteur distinctif essentiel de la région nord-africaine. Contrairement à l'Afrique sub-saharienne où coexistent des centaines de langues locales (l'Afrique de l'Est en compte trois cents, à elle seule), l'Afrique du Nord compte relativement peu de langues. Les textes de ce volume ont été traduits [dans l'édition anglaise], à partir de l'hiéroglyphique,

du hittite, du grec, du latin, de l'arabe, du berbère, du portugais et du français ; certains avaient été écrits en anglais à l'origine. [Dans l'édition française que voici, les textes français sont reproduits dans leur forme originale, tandis que les autres textes sont traduits de l'anglais.] Même si la plupart des textes ont été écrits en arabe, langue officielle de tous les pays représentés, le berbère – parlé au Maroc, en Algérie, en Tunisie, en Lybie et en Mauritanie, ainsi qu'au Mali, au Niger et au Tchad – est la langue maternelle de la plupart des premiers habitants de l'Afrique du Nord. Aujourd'hui, environ 50 pour cent de la population parle berbère au Maroc, 25 pour cent en Algérie, et un pour cent en Tunisie. Le berbère qui reste une langue vivante et vitale devrait, selon de nombreux locuteurs berbères natifs et des forces progressives de la région, être codifié, standardisé et enseigné. Le Maroc et l'Algérie ont récemment reconnu que l'enseignement de la langue berbère était important pour l'alphabétisation et l'enseignement de base (voir Ennaji 1997) et qu'il constituait un outil important pour la préservation et la dissémination de la culture populaire et féminine de la région. La richesse des chants berbères de cette anthologie, qui couvre des thèmes aussi divers que l'amour ou la résistance militaire, témoigne de cette réalité.

Il convient de relever les différences notables entre l'arabe classique et l'arabe familier. Comme dans le reste du monde arabe, on relève au moins deux variétés d'arabe en Afrique du Nord : l'arabe classique (ou sa version contemporaine, l'Arabe Moderne Standard) dont on se sert pour écrire et pour s'exprimer dans des situations d'expression formelles ; et l'arabe familier, parlé par la grande majorité de la population de la région, avec des différences nationales et des emplois particuliers, reflétant l'environnement urbain ou rural. En tant que langue de l'Islam, l'arabe classique est une langue de statut élevé ; le Coran a été révélé en arabe classique qui soutient de grandes traditions littéraires et religieuses. Le statut soi-disant « inférieur » des différentes formes nationales et régionales de l'arabe familier tient au fait qu'il n'est ni codifié, ni standardisé. Ces distinctions n'ont pas été sans conséquences pour notre travail, puisque dans certains pays, telle que la Mauritanie, les sanctions sociales à l'encontre des femmes maîtrisant l'arabe classique ont été et demeurent sévères. Il arrive ainsi que l'usage de l'arabe classique devienne un problème hautement politique et idéologique dans la lutte pour la libération des femmes.

La formation du comité de chercheurs d'Afrique du Nord

Une chercheuse américaine, spécialiste de l'Afrique du Nord et qui avait longtemps résidé en Égypte, Margot Badman, était membre du Publications and Policies Committee de la Feminist Press au moment où le projet démarrait ; elle faisait partie aussi du premier groupe de chercheurs du Comité Consultatif du projet. Au début des années 1990, elle se rendit dans différentes archives où étaient conservés des textes de femmes ; ses nombreux contacts en Égypte et au Soudan lui permirent aussi d'identifier des ressources et des personnes disponibles. Convaincue que le travail était trop étendu et la région trop disparate pour qu'une seule coordinatrice s'en occupe, elle proposa une division du travail d'organisation et de collecte en deux secteurs régionaux : l'Égypte et le Soudan constitueraient le secteur oriental et le Maghreb le secteur occidental. Cette suggestion fut presciente : elle facilita l'avancée de la plus grande partie du travail de ce volume.

La première réunion entre Margot Badran et le noyau du comité égyptien – comprenant Sahar Hamouda, Azza El Kholy et Amina Nowaira – eut lieu durant la conférence Lawrence Durrell à Alexandrie, en 1996. Badran y présenta les grandes lignes du projet ; plusieurs autres rencontres eurent lieu par la suite, pour discuter et organiser le travail. Dès le printemps 1997, Badran avait aussi réussi à trouver des coordinatrices nationales qui allaient se mettre à rassembler des histoires orales de femmes du Soudan. Malheureusement, ce travail fut interrompu et il fallut s'en remettre au comité égyptien pour les textes du Soudan. Néanmoins, nous remercions Balghis Badri et Nafissa Abd al-Rahman pour leurs efforts initiaux.

En mars 1998, Abena Busia se rendit au Caire pour participer aux côtés de Margot Badran à un atelier sur les idées directrices et les méthodologies du projet. Cette rencontre fit apparaître la signification particulière de l'Afrique du Nord au sein du projet dans son ensemble, sur le plan intellectuel, logistique et stratégique, dans le cadre d'une réflexion sur la contribution des femmes à l'histoire africaine. Il fallait montrer clairement pourquoi, dès le début, l'Afrique du Nord avait eu sa place dans notre conception de Femmes écrivant l'Afrique, en dépit de ce que nous considérons comme une division essentiellement colonialiste entre l'Afrique sub-saharienne et l'Afrique du Nord. Cette division à laquelle nous avons résisté demeure un sujet de controverse au sein de certaines communautés jusqu'à l'heure actuelle.

Participèrent à la première réunion égyptienne du projet, au Centre de Ressources Américaines du Caire, le 29 mars 1998 : Hibba Abugideiri (Université de Georgetown), Aida Addelmoneim (Université Américaine

du Caire), Zubeida Atta (Université de Helwan), Marilyn Booth (Université de l'Illinois), Laila Abdel Gawad (Université du Caire), Hala Halim (*Al-Ahram Weekly*), Sahar Hamouda (Université d'Alexandrie), Taef Kamal (Université de Helwan), Azza El Kholy (Université d'Alexandrie), Nadia El Kholy (Université du Caire), Fatma Moussa (Université du Caire) et Amira Nowaira (Université d'Alexandrie). Même si de nombreux membres du comité de l'Université du Caire se retirèrent par la suite du projet, nous les remercions pour leur soutien de départ et pour le fait d'avoir soulevé des questions qui restèrent au centre de nos préoccupations dans le cadre de l'organisation régionale. Badran recruta également Leila Hessini qui, au début de l'année 1998, se mit à chercher des membres pour l'équipe du Maghreb.

La première réunion importante du noyau du comité de l'Afrique du Nord, en ce temps-là – Margot Badran, Leila Hessini, Amira Nowaira et Fatima Sadiqi – eut lieu du 10 au 13 mars 1999 lors de la conférence de l'African Literature Association à Fès, au Maroc ; elles participèrent en tant qu'observatrices à une réunion rassemblant les comités de l'Afrique de l'Ouest et de l'Afrique australe. Cette réunion constitua une étape importante dans l'histoire du projet, puisque deux groupes séparés de chercheuses, originaires les unes de pays de l'Afrique australe, les autres de l'Afrique de l'Ouest et du Sahel s'y rencontrèrent pour faire le point, ensemble, sur l'avancée de leur travail. Les représentantes de l'Afrique australe avaient mis l'accent sur la quête de textes historiques, tandis que celles de l'Afrique de l'Ouest et du Sahel avaient collecté des textes et des récits oraux. Ce fut l'occasion, pour les premiers membres du comité de l'Afrique du Nord, d'assister à des discussions approfondies sur ces différentes stratégies. Cette expérience leur permit de se rendre compte des défis intellectuels et logistiques du projet.

En novembre 1999, Abena Busia et Leila Heissini se rendirent en Algérie, en Tunisie et au Maroc, pour y rencontrer celles qu'elles espéraient voir diriger les comités nationaux du Maghreb. Au Maroc, elles organisèrent un certain nombre de réunions avec différentes personnes de Rabat, de Fès et de Meknès, toutes invitées par Fatima Fadiqi. Parmi elles se trouvaient Leila Abouzeid, Najia Ajraoui, Najia Al-Alami, Aicha Belarbi, Khadija Bentouhami, Rahma Bourquia, Fatima Bouzernirh, Annisa Benzakour-Chami, Layla Chaouni, Moha Ennaji, Fouzia Ghissassi, Fatima Hajjarabi, Fatima Harrak, Leila Hessini, Fatima El-Kannoui, Noufissa Lahmil, Hasna Lebbady, Amina Lemrini, Mohammed Monkachi, Rkia El-Mossadeq, Fatima Mouaid, Rabia Naciri, Malika Ben Radi, Linda Rashidi, Fouzia Rhissassi, Fatiha Sadass, Najet Sebti, Souad Slaoui, Nadia Tahri, Zohra Tamouh et Latifa Toujani. La plupart des personnes présentes représentaient des groupes de recherche travaillant dans des domaines relatifs au projet, tels que les histoires écrites et orales des

femmes et la littérature féminine. Durant l'une des dernières réunions, un autre comité de direction fut mis en place, comprenant Moha Ennaji, Mohammed Monkachi, Fatima Sadiqi et Najet Sebti.

Busia et Hessini organisèrent également plusieurs rencontres en Algérie et en Tunisie avec des petits groupes et des individus, parmi lesquels se trouvaient Djamila, Daho Djerbal et Louisa Ait-Hammou. En dépit de l'enthousiasme initial de ce groupe, nous ne sommes jamais parvenus à établir un groupe de travail permanent dans l'un ou l'autre de ces deux pays, ni d'ailleurs en Mauritanie. Par bonheur, Fatima Sadiqi invita la chercheuse algérienne, Zahia Smail Salhi, professeur de littérature anglaise et du genre à l'Université de Leeds en Grande-Bretagne, à venir se joindre à notre équipe. C'est aussi aux talents d'organisation exceptionnels de Moha Ennaji et de Fatima Sadiqi que nous devons la contribution de chercheurs de la Tunisie et de la Mauritanie.

La première réunion régionale à proprement parler du comité de l'Afrique du Nord eut lieu à Fès, en mai 2001. Florence Howe y rencontra quelques trente chercheurs du Maroc, de la Tunisie et de l'Égypte qui, pour la plupart, assistaient pour la première fois à une réunion autour du projet. Les Algériennes auxquelles on avait refusé le droit de voyager avaient cependant envoyé des textes. Certains étaient venus avec des textes d'hommes sur les femmes ; il fallut leur expliquer que nous étions en quête de « voix de femmes ». Le lendemain, un chercheur marocain chevronné s'en retourna, porteur d'anciens textes de femmes. La réunion se déroula avec lenteur, étant donné que les Égyptiennes et la plupart des Américaines ne parlaient pas le français, tandis que certains Marocains et l'ensemble des Tunisiennes ne parlaient pas l'anglais.

Une autre réunion régionale devait avoir lieu au Caire à la fin du mois de février 2002, mais des conditions externes en décidèrent autrement. Les attaques terroristes du 11 septembre 2001 contre les États-Unis eurent des conséquences dévastatrices sur le monde entier, y compris sur les comités du projet « Des femmes écrivent l'Afrique ». Ces attaques affectèrent profondément les rapports entre le monde musulman et l'Occident, tout comme les attaques terroristes qui eurent lieu par la suite au Maroc, en Algérie, en Tunisie, en Mauritanie et en Égypte. Le début de la guerre des États-Unis contre l'Iraq, en mars 2003, fit dérailler la réunion durant laquelle devaient se rencontrer les comités de l'Afrique du Nord et de l'Est, après la conférence de l'African Literature Association à Alexandrie, cette année-là. Par ailleurs, Rafik Hariri, le Premier Ministre du Liban, fut assassiné au moment où le comité se réunissait à Bellagio en 2005. Bien d'autres événements affectèrent le calendrier et la planification du projet, y compris les tremblements de terre au nord du Maroc et de l'Algérie, le changement de régime en Mauritanie, la fin de la guerre civile en Algérie et les changements démocratiques dans la région.

Procédures de travail

Toutes nos réunions avaient pour objectifs centraux de choisir des textes, de répondre aux défis de la traduction et de préparer les notes introductives. En même temps que les participants développaient leurs talents de recherche, d'écriture et de traduction, naissaient entre eux une collaboration universitaire internationale et de profondes amitiés. Les membres de l'équipe étaient conscients du fait que les textes devaient représenter la diversité des femmes de la région. Le réseau de chercheurs et d'activités ainsi créé pour la continuité du travail sur ce volume se réunit ensuite au niveau local et régional aussi souvent que possible pour présenter les découvertes préliminaires, pour échanger commentaires et critiques, pour partager leur engagement au sein du projet et pour approfondir les liens qui les unissaient. Les directeurs, les codirectrices et les autres coéditeurs échangèrent du courrier des années durant, en préparation du volume.

La recherche de contributeurs, futurs membres éventuels de l'équipe, se fit sur la base d'un double objectif. En premier lieu, nous souhaitions fonder un réseau de chercheurs et d'activistes s'intéressant aux voix et au rôle des femmes. Dans ce but, nous cherchions des chercheurs anglophones plus ou moins haut placés dans l'échelle universitaire. Cette décision, plus que toute autre, influença le développement du projet. La localisation d'éditeurs et d'auteurs de textes se fit à partir des listes que nous avaient fournies des collègues et amis universitaires. Les experts étrangers contactés eurent la bonté de nous transmettre des noms de collègues du pays.

Réunions finales

En 2002, une réunion du Maghreb eut lieu à Fès qui rassembla des chercheurs du Maroc, de l'Algérie, de la Tunisie et de la Mauritanie. Y participèrent : Zoubida Achahboun, Fatima Amhannad, Fouzia Baddouri, Fatima Bouabdelli, Moha Ennaji, Nadia Laachiri, Abdenmour Karraki, Ali Ouahidi, Fatima Sadiqi, Souad Slaoui, Zakia Iraqi-Sinaceur et Khadija Zizi du Maroc ; Yansarha Bent Mohamed de Mauritanie ; Khadija Arfaoui, Nadia Arfaoui, Yamna Benmilad et Dalinda Largueche, de Tunisie ; et Maryam Bouzid, Aicha Ghattas et Zahia Smail Salhi d'Algérie. Des réunions et des séminaires semblables furent organisés à Alexandrie, rassemblant les collègues égyptiens, parmi lesquels se trou-

vaient dès lors Radwa El Barouni, Carole Saad-Escoffey, Mohammed Abd El Ghany, Sahar Hammouda, Laila Helmi, Azza El Kholy, Nadia El Kholy, Amira Nowaira, Hassan El Saady, Heba Sharobeem et Shadia El Soussi, ainsi que Nada Mustafa Ali du Soudan. C'est l'équipe égyptienne qui poursuivit la recherche de textes du Soudan.

La troisième réunion régionale de mai 2003 – qui eut lieu à Malaga, en Espagne, plutôt qu'en Afrique du Nord, pour des raisons de sécurité liées aux attaques terroristes du 11 septembre – réunit tous les chercheurs et éditeurs de ce moment-là. Le but de cette rencontre était de procéder d'abord à la sélection de textes soumis par un grand nombre de collègues, puis de planifier la rédaction de l'introduction au volume. En février 2004, une nouvelle rencontre eut lieu à Alexandrie, au cours de laquelle nous devions examiner de nouveaux textes et procéder à une sélection rigoureuse ; il s'agissait en effet de réduire la masse des matériaux rassemblés. Le comité éditorial était partagé entre le calme et l'enthousiasme, au moment de finir la sélection des textes, de préparer le premier brouillon de la table des matières du volume, de discuter des quelques lacunes restantes et de commencer à se répartir les tâches relatives à la rédaction de l'introduction.

Les éditeurs du volume consacré à l'Afrique du Nord se retrouvèrent à Bellagio, en Italie, en février 2005, pensant que ce serait leur dernière rencontre. Il s'agissait d'y récrire les notes introductives, de reprendre les traductions et, par-dessus tout, de dresser un plan et de rédiger un premier brouillon de l'introduction. Après d'innombrables tasses de café, nous parvînmes enfin à mettre en place des calendriers, à esquisser la table des matières, ainsi que la conceptualisation, la collaboration, l'écriture et l'édition de l'introduction. Ces deux semaines nous permirent de consolider l'arrière-plan intellectuel de l'ouvrage. Le noyau éditorial de Bellagio – comprenant Fatima Bouabdelli, Abena Busia, Moha Ennaji, Sahar Hammouda, Florence Howe, Azza El Kholy, Nadia El Kholy, Marjorie Lightman, Amira Nowaira, Fatima Sadiqi, Zahia Smail Salhi et Khadija Zizi – se partagea aussi les responsabilités concernant la suite du travail de recherche de textes toujours encore manquant.

Pour des raisons liées au fonctionnement interne de la Feminist Press, le travail final de préparation de ce volume fut dérangé et retardé. C'est ainsi que ce n'est qu'en 2007, année durant laquelle plusieurs éditeurs du volume se retrouvèrent aux États-Unis, que ces derniers, avec Abena Busia, Florence Howe et Marjorie Lightman, eurent l'occasion de se rencontrer durant trois jours à Washington D.C. Abena Busia, Moha Ennaji, Florence Howe, Nadia El Kholy, Marjorie Lightman, Amira Nowaira et Fatima Sadiqi révisèrent une douzaine de textes apportés par les éditeurs, discutèrent du statut d'autres textes et notes introductives, et redistribuèrent des tâches relatives à la rédaction de la préface et de l'introduction.

Ce groupe confirma également un calendrier en vue de l'impression rapide du volume.

Le comité

Durant les neuf années du projet, de nombreux changements affectèrent la vie des participants. Deux auteurs décédèrent : Malika El Fassi et Lalla Amina Lamrania. Il y eut de nombreux changements d'emploi, deux départs en retraite, un mariage et deux divorces. Abena Busia passa presque huit de ces neuf années à se battre pour que sa fille ghanéenne obtienne l'autorisation d'entrer aux États-Unis. De nombreux éditeurs ou auteurs eurent à se battre contre des maladies sérieuses et à subir des interventions chirurgicales. Khadija Zizi perdit ses deux parents en 1999 ; Moha Ennaji et Fatima Sadiqi perdirent leurs pères, en 2006 et en 2005 respectivement. Beaucoup d'éditeurs du groupe continuaient d'assumer de lourdes responsabilités dans le cadre familial, s'occupant de leurs parents âgés, de leurs jeunes enfants ou d'autres membres de leurs familles. Mais en dépit de tout cela, ils ne faillirent jamais à leur engagement face au projet.

En ce qui nous concerne – et nous parlons ici au nom de tous les membres de l'équipe – travailler à ce projet fut une grande source de joie et d'inspiration. De pouvoir immortaliser les voix et les contributions de femmes nord-africaines, souvent oubliées ou négligées à travers les siècles par les sociétés patriarcales, mais résistantes et fortes, déterminées à créer du changement et à exiger le respect, ce fut pour nous une expérience unique et gratifiante, un défi à relever.

Les noms qui figurent sur la première page de ce livre représentent ceux d'entre nous qui travaillèrent au projet jusqu'à son aboutissement. Pour de multiples raisons personnelles et professionnelles, un certain nombre de participants abandonnèrent en cours de route. Au cas où nous aurions oublié de mentionner l'un ou l'autre d'entre eux, qu'ils soient remerciés sincèrement pour leurs contributions. Nous exprimons toute notre gratitude à tous nos collègues des comités nationaux, qui commencèrent le travail de collecte, de traduction et d'édition d'un nombre immense de textes dont certains seulement furent retenus pour être publiés dans ce volume. Leur travail initial fut crucial pour l'écriture et la rédaction des notes introductives. Nous exprimons en particulier nos remerciements les plus cordiaux à Margot Badran et à Leila Hessini qui posèrent les bases du travail mené à bien. Ce volume n'aurait pas vu le jour, sans l'enthousiasme constant et l'implication intellectuelle de

Tuzyline Jita Allan, d'Abena Busia et de Florence Howe ; l'ensemble du comité éditorial leur est reconnaissant d'avoir initié ce projet et de l'avoir conduit à terme.

Nous sommes profondément reconnaissants envers les sponsors financiers de ce projet, à savoir la fondation Rockefeller et la fondation Ford. Nous aimerions aussi remercier très chaleureusement le Rockefeller Study and Conference Center de Bellagio en Italie, ainsi que la Feminist Press, City University of New York, d'avoir soutenu ce projet. Pour finir, nous reconnaissons ici l'impact positif et l'encouragement de nos frères et sœurs des volumes consacrés à l'Afrique australe, à l'Afrique de l'Ouest et au Sahel et à l'Afrique de l'Est ; leur travail, publié avant le nôtre, nous sert de source d'inspiration et nous encouragea à poursuivre notre tâche. C'est là une réalisation dont, en tant qu'équipe, nous pouvons être très fiers.

*Moha Ennaji
Abena P.A. Busia*

Note de la traductrice

La traduction de ce dernier volume de la série *Des femmes écrivent l'Afrique* marque pour moi la fin d'une longue implication dans un projet qui a transformé ma vie. Entre ces femmes, écrivant leur Afrique, et moi, à qui revenait la tâche ardue de traduire leurs dits et leurs écrits en français, s'est installée au fil du temps une réelle connivence, mais aussi une profonde empathie et une admiration sans bornes. Elles m'ont appris et apprendront, je l'espère, aux lecteurs de ces quatre anthologies à regarder l'Afrique et ses femmes autrement.

Il me faut, ici, exprimer pour la dernière fois ma reconnaissance envers ceux et celles qui ont patiemment soutenu ce travail de longue haleine. Du fond du cœur, je remercie mon amie, Florence Howe, fondatrice de la Feminist Press de New York et directrice du projet, de m'avoir accordé sans fléchir son entière confiance ; je sais gré à Gloria Jacobs, d'avoir continué à porter avec conviction le flambeau de la maison d'édition américaine ; je suis redevable à Robert Ageneau, directeur des Éditions Karthala, d'être allé jusqu'au bout de l'aventure avec nous ; à Judith Miller, ma sœur de New York University, avec qui j'ai en partage l'amour de la traduction et la foi en la solidarité humaine, je dois la force de ma propre persévérance ; enfin, à Fatima Sadiqi, ma conseillère nord-africaine, codirectrice du présent volume en anglais, j'exprime ici ma profonde gratitude pour sa bienveillance et pour le réconfort qu'elle m'apporta chaque fois que je trébuchais sur un sens qui m'échappait.

Étant donné les récents bouleversements qui marquèrent l'Afrique du Nord et la vie de ses femmes, je me contenterai de clore le concert de voix polyphoniques que donnent à entendre les pages de cette anthologie par un extrait de « l'appel des femmes arabes pour la dignité et l'égalité », cosigné le 8 mars 2012 par huit militantes nord-africaines dans *Le Monde*, qui apporte un prolongement tragique à ce volume et en souligne toute la contemporanéité :

26 DES FEMMES ÉCRIVENT L'AFRIQUE – L'AFRIQUE DU NORD

« Ensemble nous avons fait notre présent, ensemble nous construisons un avenir meilleur.

Nous exigeons :

– la préservation des acquis, l'égalité totale et effective et l'inscription des droits des femmes dans les constitutions ;

– les mesures législatives et administratives afin d'éradiquer les violences faites aux femmes ;

– la ratification et le respect de la CEDEF [Convention de l'élimination de toutes formes de discrimination à l'égard des femmes] sans réserve dans son esprit et dans toutes ses implications concrètes ;

– l'adoption de lois qui protègent les femmes des inégalités sociales et économiques, des discriminations, en particulier familiale ;

– les mesures d'action positive afin d'assurer l'accès des femmes aux postes de décision et à leur pleine participation à la vie politique et associative ;

– la dénonciation des voix qui s'élèvent ici et là pour discriminer contre les femmes au nom d'une lecture rétrograde des préceptes religieux ainsi que celles qui voudraient leur interdire une participation pleine et entière à une vie digne et respectueuse des droits humains. »

Christiane Owusu-Sarpong

Introduction

Le quatrième volume de la série *Des femmes écrivent l'Afrique* décrit les hauts et les bas de la vie des femmes de l'Afrique du Nord sur une période de plus de cinq mille ans. Au cours de ces millénaires, des femmes dirigèrent des empires et parfois les hommes à la tête des empires, depuis l'Égypte et le Soudan, jusqu'au Maroc et en Mauritanie. Depuis l'époque de l'ancienne Égypte pharaonienne, jusqu'à la montée et à la chute du monde gréco-romain, puis à la venue de l'Islam, les femmes remirent en question les limites des proscriptions coutumières et des règles de la bienséance féminine, relatives à la direction des armées, à l'accumulation des biens et à l'exercice de l'autorité au niveau de la famille et des affaires publiques. Certaines d'entre elles s'adonnèrent au commerce international, tandis que d'autres s'occupèrent des vastes terres qu'elles possédaient dans diverses provinces de leurs empires. En tout temps et partout dans la région – comme dans le reste de l'Afrique – les femmes cultivèrent la terre. Beaucoup d'entre elles vendaient leurs produits, les exposant sur les étals du marché ou dans des paniers portés en équilibre sur leurs têtes. La plupart du temps, elles travaillaient pour rien sur la terre et dans leurs foyers. Beaucoup d'entre elles étaient esclaves. Quelques rares femmes savaient lire et écrire, mais la plupart d'entre elles étaient illettrées.

Qu'elles aient été riches, pauvres ou de bonne famille, orphelines, libres ou esclaves, les femmes de l'Afrique du Nord participèrent aux plus grandes transformations culturelles mentionnées dans les annales. Les femmes poètes, les érudites et celles qui enseignaient la religion évoquèrent dans leurs écrits les émotions et les conflits de leur temps. Les chanteuses et les conteuses illettrées, mais respectées, pour ne pas dire craintes dans des communautés où l'écriture était rarement invoquée, préservèrent la tradition orale ; cette transmission de génération en génération assura la continuité des souvenirs engrangés par les femmes. L'ensemble de leurs témoignages constitue une masse de textes traitant des événements capitaux de la vie des femmes, allant des chants de

mariage, des lamentations et des éloges du courage, à l'évocation des aspirations et des rites religieux des femmes. Elles évoquèrent des femmes qui célébrèrent Isis et des femmes qui menèrent le premier mouvement ascétique dans le désert égyptien, pour susciter la quête première du salut chrétien. Et même durant les septième et huitième siècles, alors que la pauvreté et le tribalisme étaient venus supplanter les institutions de l'autorité civile, partout en Afrique du Nord, les femmes évoquèrent dans leurs histoires les nouveaux conquérants de l'Arabie qui apportèrent l'Islam dans leur sillage.

En même temps que l'Islam s'imposa, une société nouvelle émergea de l'ancien monde, dominé par la civilisation gréco-romaine. Comme durant les ères précédentes, la classe et la race, ainsi que l'appartenance ethnique et religieuse, contrôlèrent la vie des femmes. Les terres constituèrent comme avant la base de la richesse et du statut social. L'Islam incorpora des idées avancées sur la propriété foncière indépendante des femmes, qui se trouvaient aussi au centre du droit statutaire romain. L'Islam intensifia et codifia des idées sur la réclusion des femmes et sur le droit des hommes à la polygamie, deux pratiques qui modifièrent les rapports entre les femmes et les hommes. Si les conventions islamiques face à l'instruction élargirent le champ des réalisations possibles des femmes, surtout dans le milieu des plus riches et de celles qui pouvaient exercer une influence politique, la plupart d'entre elles continuèrent, comme elles l'avaient fait durant des millénaires, à travailler la terre et à vivre dans des maisons exposées aux inondations, aux famines, aux percepteurs d'impôts et aux armées des envahisseurs.

Au cours du dix-neuvième siècle, l'Afrique du Nord fut colonisée par les Européens. Une prise de conscience nouvelle des femmes transforma leurs tentatives, jusque-là individuelles, d'acquisition de connaissances et de prise de pouvoir, en une action collective. La ferveur nationaliste, à laquelle s'ajoutait la quête d'autonomisation, transformèrent les femmes en membres d'une résistance organisée au pouvoir colonial. L'éducation se présenta dès lors comme la voie par laquelle s'articulerait l'accès des femmes aux sphères publiques de la société nord-africaine. Vers la fin du vingtième siècle, au sein de leurs nations nouvellement indépendantes, des femmes luttèrent en vue d'un changement de l'ordre social, en accord avec leur nouvelle prise de conscience, demandant l'équité et l'égalité. En ce début du vingt-et-unième siècle, leurs efforts n'ont pas encore entièrement abouti et leur combat se poursuit.

Ce livre ne représente pas la première tentative de mise en avant des voix de femmes de l'Afrique du Nord – ni, nous l'espérons, la dernière. Cependant, il reste unique. Le champ géographique et chronologique étendu qu'il couvre propose une perspective particulièrement longue à la fois sur le changement et la continuité. Des considérations sur la classe

sociale, l'organisation familiale, l'écriture et l'oralité, l'éducation, l'autocratie et la démocratie, le colonialisme et l'indépendance postcoloniale, entourent l'expérience féminine de tristesse, de peur, de perte ou de plaisir, marquant des moments dans le temps et l'espace. Il arrive souvent aussi aux femmes nord-africaines de transcender leur propre espace-temps pour mettre en lumière le passé et, si possible, l'avenir de l'ensemble des femmes.

Les anciens, du quinzième siècle avant l'ère commune jusqu'au quatrième siècle de l'ère commune : des Pharaons à l'Empire romain

Depuis la vallée du Nil à l'est jusqu'à la Mauritanie actuelle à l'ouest, se développèrent des cités et des cultures puniques, égyptiennes et gréco-romaines. Durant les siècles qui précédèrent l'avènement de l'Islam, la côte nord-africaine fut aussi le centre du christianisme à son commencement. Dans les textes qui ouvrent ce volume, des paroles de femmes nous permettent d'entrevoir les mondes dans lesquels elles vécurent, travaillèrent, gouvernèrent et pratiquèrent leur religion selon des modes aujourd'hui oubliés mais qui, pourtant, peuvent nous paraître parfois encore étrangement familiers. Ces premiers textes couvrent une période allant du quinzième siècle avant l'ère commune jusqu'au quatrième siècle de l'ère commune. Certains de ces textes explorent les rapports entre la vie et la mort. L'un d'entre eux contient une série de poèmes d'amour. Deux d'entre eux sont des demandes de réparation légale. D'autres sont des lettres privées, rendant compte parfois d'aspects du droit ancien qui affectaient la vie des femmes. Ils sont peu nombreux et ne parviendront donc qu'à suggérer une variété d'expériences de vie et d'émotions, ainsi que les types de rapports qui dominaient la vie dans le passé lointain et qui, dans une certaine mesure, contribuent au temps présent.

La mort et la naissance

Les premiers textes révèlent une connaissance du monde qui différencie grandement les temps anciens du passé plus récent. Tout au long des millénaires, les sociétés de l'ancien monde préislamique de l'Afrique du Nord luttèrent contre la lourde présence de la mort. Partout visible, la mort représentait un danger toujours présent et immédiat. Des plaies ouvertes ou des refroidissements qui perduraient conduisaient souvent à des infections opportunistes secondaires, rendant fatales des blessures ou

des maladies mineures qu'on aurait aisément éradiquées dans les temps modernes. Des infections liées à l'eau, à la nourriture mal nettoyée, ou au contact intime avec des animaux étaient endémiques autant parmi les riches, bien-nés, que parmi les pauvres. En dressant le portrait d'une belle femme, durant le premier siècle avant l'ère commune, le poète latin Catulle relève chez elle les attributs suivants : une denture complète, des yeux parallèles, une peau dénuée de cicatrices et des membres droits – attributs que l'on considérerait dans de nombreux endroits du monde au vingt-et-unième siècle comme de simples signes de bonne santé (Catulle 86).

Tout comme les rapports intimes qu'ils entretenaient avec la mort constituaient le leitmotiv de leur vie, les anciens cherchaient à préserver la présence de leur vie longtemps après leur mort. Hatshepsout, la femme pharaon qui régna durant la célèbre Dix-huitième Dynastie de l'Égypte, proclama ses exploits « pour l'éternité » dans une inscription destinée à célébrer la restauration d'un temple et la renaissance de ses rites. (Voir « Mon faucon s'élève haut dans le ciel », quinzième siècle avant l'ère commune). Elle regarda la mort en face et laissa un héritage qui traversa le temps. Sans se décontenancer, elle se délecta dans ses actions qui apportèrent le bonheur à son peuple et la sécurité à son règne. Ce n'est pas par hasard, cependant, qu'Hatshepsout choisit de restaurer un temple et de le doter de ses rites théâtraux. La fortune était capricieuse. Puisque ni la bonté, ni l'effort ne pouvaient, à eux seuls, vous assurer la bonne fortune, la voie de la sagesse consistait à apaiser les dieux, en leur accordant votre attention et votre obéissance. Seule une performance rituelle respectueuse pouvait vous attirer la chance. Ce « *do ut des* » – je donne pour que tu donnes – était le marché partout conclu entre les dieux apparemment frivoles et les gens vulnérables.

En même temps que l'on cherchait la bonne fortune, on craignait les mystères de la naissance et de la renaissance. Dans un monde qu'une seule mauvaise récolte pouvait conduire à la famine, même dans les meilleurs moments, le débordement annuel du Nil qui fertilisait le sol était essentiel aux récoltes de l'année suivante. De la même façon, Carthage et les régions côtières de l'Afrique du Nord dépendaient des caprices des pluies annuelles pour leur nourriture. La fertilité des femmes était un miroir du mystère insondable du renouveau annuel de la terre. La conception était un mystère pour les anciens – et le resta d'ailleurs jusqu'aux temps modernes. Il était clair que la nouvelle vie était créée par la rencontre d'un homme et d'une femme, mais que se passait-il exactement au sein du corps d'une femme ? Comment pouvait-on être certain que cela continuerait d'arriver ?

Ces questions et ces craintes étaient à la base des pratiques religieuses anciennes, en particulier des rites d'Isis. Depuis le Vieux Royaume d'Égypte du troisième millénaire avant l'ère commune jusqu'au

quatrième siècle de l'ère commune, Isis fut au centre d'une religion puissante et répandue. Les chants d'Isis appartiennent au genre littéraire de la lamentation poétique ; les femmes les chantèrent tout au long des temps anciens et continuent encore de le faire en Afrique du Nord aujourd'hui, pour marquer des événements capitaux de la vie. Les lamentations lient les femmes à la fertilité et à la vie de la communauté. Elles parlent à un monde dans lequel le deuil personnel se mêle au lot de peine et de regret communautaire. Elles sont le reflet d'une ancienne croyance selon laquelle les femmes, capables de donner la vie, seraient aussi les plus habilitées à pleurer sa fin.

Les rites célèbrent la mort et la résurrection dans l'histoire d'Isis, de son mari et amant Osiris, de sa mort violente aux mains de Seth et de l'étonnante naissance d'Horus. Même si ce récit a fini par devenir très complexe et par se présenter sous un nombre extraordinaire de variantes à travers les siècles, l'histoire centrale d'Isis ramassant les morceaux du corps d'Osiris pour lui rendre son unité et lui permettre de procréer Horus a été préservée au cours du temps. Subsiste également dans le récit l'évocation du rôle central des femmes dans l'interprétation des rites. Ce volume comprend une section d'une de ses variantes. (Voir « Lamentation d'Isis et de Nephtys », env. 300 avant l'ère commune). Au texte du chant de lamentations interprété par Isis et sa sœur Nephtys, en train de ramasser les morceaux du corps d'Osiris, succèdent les instructions à suivre par les femmes qui participeraient ultérieurement à sa réinterprétation cérémonielle (Cumont 1956, 72-102).

Pour marquer leur respect à l'égard des morts, pour les honorer, les anciens ne se contentaient cependant pas de rites et de lamentations. Jusqu'au début de la période chrétienne, les morts n'étaient jamais complètement séparés des vivants. Ils continuaient de faire partie de la vie quotidienne et obligeaient leurs descendants à poursuivre des pratiques rituelles et à maintenir des liens émotionnels avec eux. L'inscription retrouvée sur une pierre plate tombale de l'ancienne Mauritanie (sur la côte du Maroc actuel), qui avait été érigée par une fille pour sa mère, rend compte d'une perception de la vie et de la mort répandue durant de nombreux siècles et peut-être pas si éloignée que cela des sensibilités actuelles. (Voir « À la mémoire d'Aelia Secundula », 299 de l'ère commune). La mère décéda à l'âge de soixante-douze ans et la table de pierre fut ajoutée à la tombe quelque temps après sa mort. Ce geste, accompli après la période la plus dure de souffrance et de lamentation de la famille, marqua le moment où la morte et les vivants pouvaient une fois encore partager un repas. Dans le dernier vers, on lit : « Ainsi tu reposes, toi qui nous a nourris, pour toujours pure dans la tombe. » (Van der Meer & Mohrmann 1966, 49 & Jean-Marie Paillet [2001] 2006 §23).

Des règles et des réseaux familiaux

Les vulnérabilités qui avaient fait de la mort un compagnon de tous les jours favorisèrent la mise en place de règles qui allaient offrir aux humains ne serait-ce qu'une illusion d'ordre et de contrôle. Étant donné que le danger couvrait de son ombre chaque action de la vie quotidienne, les sociétés d'antan avaient des règles pour tout. Le pied avec lequel on franchissait le seuil de la porte, le côté de la rue qu'on empruntait pour marcher, qui on saluait et comment on répondait à votre salut – tous ces gestes étaient entourés de règles qui devaient vous permettre d'éviter le « mauvais œil » et de vous attirer les faveurs des dieux. Aujourd'hui, dans des pays situés des deux côtés de la Méditerranée, on trouve sans peine au marché des talismans aux yeux bleus, destinés à éloigner le « mauvais œil » et des traces de croyances anciennes se lisent aussi dans les superstitions liées aux chats noirs, au fait de marcher sous une échelle ou de tuer une coccinelle.

Des règles entouraient autrefois l'organisation des rapports sociaux. Dans une large mesure, les sociétés établies sur le littoral nord-africain ont toujours fonctionné autour des familles, organisées elles-mêmes en réseaux liées par le sang, le contrat et le service. Ces réseaux veillaient à ce que les gens aient de la nourriture, à ce que la terre ait des semences, et à ce que, bon an, mal an, les liens d'amitié et d'allégeance restent indestructibles. Ces réseaux étaient hiérarchiques ; ils liaient des familles et des individus du bas de l'échelle sociale, y compris d'anciens esclaves, à des familles plus puissantes. Au sommet des réseaux familiaux se trouvait un petit groupe de familles qui, quel qu'ait été la forme d'autorité civile de la cité, constituait une oligarchie dominante (Veyne 1987, 71-94 ; Syme 1960, 10 ; Dixon 1992, 161-163).

Les femmes occupaient une place cruciale dans ces réseaux familiaux. Un code de l'honneur régulaient les rapports à l'intérieur de la famille, mais aussi les rapports que la famille entretenait avec ceux qui dépendaient d'elle, ou avec ses patrons. Des lois veillaient au maintien de l'honneur par le biais de procédures et de sanctions. Étant donné que les femmes étaient la voie essentielle par laquelle s'effectuait le transfert des biens et de l'honneur intergénérationnel, le droit leur accordait une attention particulière. À l'époque romaine, de multiples codes civils très sophistiqués régulaient la vie des citoyens de l'Afrique du Nord. Les différentes tribus et groupes ethniques, nationaux et religieux, domiciliés dans la même ville, possédaient chacun leur code de lois et leur système légal. Il arrivait que des individus aient recours au système légal qui les avantagerait le plus dans leur situation particulière. Le rapport existant entre le lieu et le droit changea après le début du troisième siècle, lorsque l'empereur Caracalla étendit la citoyenneté romaine à la plupart des catégories de

personnes résidant au sein de l'empire. Par la suite, à l'exception de quelques rares catégories exemptes, tout un chacun pouvait clamer justice dans le cadre du droit civil romain. C'est ainsi que la plupart des femmes eurent accès à une certaine forme de mariage légal, de droits à l'héritage et de contrôle personnel des biens (Schulz 1969, 102-141).

Enregistrements et contrats de mariage

À l'époque romaine, de nombreuses femmes contrôlaient de manière indépendante de petites fermes ou possédaient de vastes terres un peu partout dans les provinces de l'empire. Des femmes de l'élite, exerçant une influence politique tout au long de l'antiquité, apparaissent dans les récits, les lettres et les discours masculins. Ces femmes étaient tantôt admirées, tantôt vilipendées dans la poésie et le théâtre masculins. Des inscriptions, surtout sur les pierres tombales, souvent des paroles de femmes, nous permettent aussi d'entrevoir à quoi ressemblait la vie des moins riches (Fantham et al. 1994, Index). Dès la fin du dix-neuvième siècle, des savants entreprirent la collecte et l'étude de milliers d'inscriptions relatives à des femmes et à des hommes, couvrant l'espace spatio-temporel de l'ancien Empire Gréco-Romain et les publièrent dans le *Corpus Inscriptionum Latinarum* et le *Corpus Inscriptionum Graecae*. On peut également retrouver des inscriptions datant du début de l'ère chrétienne et de la période byzantine dans d'autres collections spécialisées. Des sites nouvellement explorés apportent leur contribution à la masse toujours croissante de tributs rendus à la vertu et au courage dans des inscriptions mémorielles et funéraires ; malgré leur forme brève et souvent stéréotypée, ces inscriptions rendent hommage aux femmes riches et pauvres pour leur modestie et leur fidélité, et aux hommes pour leur force de caractère et leur courage. En l'an 54 de notre ère, Fabia Bira Izelta, par exemple, rendit hommage à son mari, Marcus Valerius Severus, un personnage éminent, commandant de l'armée de la cité de Volubilis (située dans le Maroc actuel), par une inscription sur une statue. Elle nota que son mari, un soldat romain, l'avait épousée, elle qui était une femme de la région qui n'avait pas la citoyenneté romaine. Par la suite, leur mariage fut reconnu sous le droit romain, ce qui lui assura l'attribution de ses terres. En tant que veuve munie d'un contrat de mariage, elle était citoyenne et propriétaire terrienne romaine.

Dans toutes les villes du littoral, l'ordre social était de tout temps hiérarchique et inclusif ; les types d'unions sexuelles socialement acceptables différaient selon le statut personnel des partenaires. Les contrats de mariage étaient limités aux classes riches qui avaient à cœur de contrôler, posséder et transférer leurs biens à la génération suivante. Les contrats de

ce type comprenaient aussi des closes relatives à la dissolution du mariage, étant donné que le divorce était toujours possible et la mort précoce d'un époux probable. C'est ainsi que deux fragments d'une extraordinaire correspondance sur le mariage furent écrits durant le quatorzième siècle avant l'ère commune par Ankhesenpaaton qui, devenue jeune veuve du pharaon Toutankhamon, eut hâte d'organiser son avenir. Prise entre les courants de luttes politiques domestiques, elle tenta à deux reprises de se rapprocher du dirigeant des Hittites, un envahisseur potentiel de l'Égypte, en lui envoyant une proposition de mariage à l'un de ses fils. Elle expliqua très clairement les raisons qui la poussaient : elle n'avait pas de fils et avait besoin d'assurer sa succession. (Voir « Une proposition de mariage », quatorzième siècle avant l'ère commune). Ankhesenpaaton était une femme audacieuse qui, misant sur la politique extérieure, finit par perdre au jeu lorsque le fils du roi hittite qu'on lui avait envoyé mourut mystérieusement, sans doute aux mains de ses ennemis à la cour.

Plusieurs siècles après, alors que les Grecs dirigeaient l'Égypte, une autre femme, Olympias, décida des termes du mariage auxquels elle donnerait son accord. Leur statut social et plus d'un millénaire séparaient Ankhesenpaaton et Olympias ; cette dernière avait quelques biens, mais elle n'était en aucune façon une femme de l'élite et encore moins une dirigeante. Néanmoins, les conditions qu'elle posait étaient stipulées avec l'assurance propre à une dirigeante. Elle offrait à son futur mari une partie de ses biens, stipulant cependant qu'elle ne tolérerait pas d'autre femme dans sa maison ou dans la vie de son mari, ni en tant que seconde épouse, ni en tant que maîtresse. Par ailleurs, son futur mari devrait s'engager à ne jamais avoir d'enfant avec une autre femme. En d'autres termes, en échange de sa fidélité, elle lui offrait ses biens, s'engageant à donner naissance à ses enfants et à se comporter en épouse modèle. Contrairement à Ankhesenpaaton, il semblerait qu'Olympias ait réussi, quoiqu'il soit possible que nous manquions de documentation sur son éventuel divorce.

Les deux exemples qui viennent d'être mentionnés diffèrent grandement, même s'ils nous offrent tous deux le portrait d'hommes et de femmes liés par le mariage et s'il sont remarquables pour leur insistance sur la légitimité de la lignée et de la propriété. Ces inscriptions suggèrent aussi qu'en l'absence de propriété ou de la nécessité de s'assurer une descendance légitime, il n'aurait sans doute pas été nécessaire de rédiger de contrat de mariage. Ceux qui n'avaient pas de biens, c'est-à-dire le plus souvent des esclaves libérés ou leurs enfants, constituaient la majorité de la population des villes antiques d'Alexandrie à Rome. Ils avaient des enfants, vivaient ensemble et mouraient, reconnus en tant que couples au sein de leurs communautés. Les collectes d'inscriptions tombales de tout l'empire gréco-romain, y compris d'Afrique du Nord, montrent que la

coutume sociale renforçait la stabilité des rapports, en dépit de l'absence de contrats légaux, et que des rapports monogames et affectueux unissaient des gens qui, avant l'année 212 de l'ère commune, ne bénéficiaient pas du droit de *connubium* dans le cadre de la législation romaine, ni sans doute d'un droit équivalent dans le cadre législatif local (Schulz 1969).

L'esclavage et les familles

Presque par définition, les codes civils organisés autour de la famille dans les sociétés antiques s'occupaient de la réglementation de l'esclavage (Dixon 1992, 2-5 ; Schulz 1969, 33-48). Les esclaves constituaient une réalité de la vie des sociétés d'alors ; ils appartenaient à des hommes et des femmes et, bien souvent, leur nombre était indicateur de la richesse de ces derniers. Les conditions de vie des esclaves étaient rudes : ils ne pouvaient s'engager dans des actions ou des rapports reconnus par la loi ; les enfants d'une femme esclave étaient les esclaves du maître ou de la maîtresse de leur mère, quel qu'ait été leur père. Cependant l'esclavage n'était pas fonction de l'appartenance raciale ou ethnique. Dans un monde où les guerres étaient fréquentes, où la vie était fragile et où des êtres humains faisaient partie du butin de guerre, l'assujettissement était généralement ressenti comme un coup du sort.

La littérature ancienne abonde en exemples d'esclaves éduqués qui occupèrent des positions administratives et qui travaillèrent de manière indépendante et autoritaire, remplissant parfois le rôle de gardiens de femmes. Dès le premier millénaire avant l'ère commune, le processus de transformation du gardien en agent était en cours. La Romaine Terentia, une femme de l'élite qui avait apporté, en épousant Cicéron, les biens dont il avait besoin pour pouvoir mener une carrière publique, dirigeait les affaires commerciales de la famille, en utilisant un esclave grec comme agent (Lightman et Lightman 2008, 308-309). À peine un siècle plus tard, on discerne dans l'histoire de Rome sous la Dynastie Julio-Claudienne, telle que la raconte Tacite, le mépris d'un Romain bien-né face à un service civil impérial rempli d'esclaves et d'anciens esclaves, comprenant des hommes et des femmes. Il ne se doutait pas du fait que quelques siècles plus tard, d'anciens esclaves allaient devenir empereurs (Tacite 1982, *passim*).

La plupart des codes légaux, en tous cas le droit romain, rendaient possible l'émancipation des esclaves. Le droit romain veillait également à l'intégration d'anciens esclaves au sein des grandes familles après leur affranchissement. La continuité des rapports était essentielle, étant donné que, dans l'antiquité, il n'y avait de place pour un marché du travail impersonnel, petit ou grand. La société était constituée par les réseaux des

familles dont la richesse reposait sur les propriétés terriennes. Appartenir à une famille de l'élite – ou y entrer par le biais du mariage – était le déterminant social prééminent. Dans l'antiquité, on concevait la famille comme la seule forme significative d'ordre social.

C'est ce qui explique que les hommes et les femmes affranchis s'associaient, établissant ce qu'en latin on appelait des *collegia* qui fonctionnaient comme des familles. Selon le modèle des pratiques communautaires de l'élite, les *collegia* veillaient tout particulièrement à ce que des rites funéraires appropriés entourent le décès de leurs membres, même lorsque les ressources étaient limitées et en l'absence de membres de la famille consanguine. Ces *collegia* offraient aussi d'autres services, tels que des diners réguliers, des prêts, et, ce qui n'était pas sans importance, des rapports personnels avec d'autres gens qui partageaient avec vous le même lieu de naissance ou des affiliations au sein d'une famille spécifique, ou qui se retrouvaient seuls et domiciliés dans la même ville (Schulz 1969, 95-102).

L'éducation et le statut des femmes

Dans le monde de l'antiquité, il valait mieux être une femme de biens qu'un homme pauvre. D'un autre côté, les femmes étaient frappées, bien plus que les hommes, par les inepties du sort. Les veuves, tout comme de nombreuses femmes mariées, étaient abandonnées à elles-mêmes pendant de longues périodes de temps, durant lesquelles elles soutenaient la famille et l'entreprise familiale, tout en se frayant un chemin à travers les méandres du droit et des coutumes sociales. Les hommes étaient obligés de voyager et les voyages étaient lents et dangereux. Durant le premier siècle avant l'ère commune, l'homme d'État romain Cicéron écrivit des lettres à sa femme et à sa fille pendant un voyage d'affaires qui s'étendit sur plusieurs années. Ce phénomène n'était pas inhabituel, ni restreint à une classe sociale particulière, comme en témoigne une lettre privée de Ptoléma à son frère (Voir « Lettre à un frère », deuxième siècle de notre ère). Dans sa lettre, elle décrit tout ce qu'elle a accompli, en ce qui concerne les champs et les cultures ; cependant elle a clairement besoin de lui pour régler officiellement les problèmes liés à l'entreprise familiale et le supplie de rentrer de ses voyages aussi rapidement que possible.

Si la lettre de Ptolema revêt un caractère inhabituel, ce n'est pas tant parce que son auteur était une femme que parce qu'elle a survécu. Dans la littérature de l'antiquité, la perte des correspondances féminines est fréquente et exaspérante. Cependant, en dépit de toutes ces pertes, on peut affirmer que les femmes savaient lire et écrire et qu'elles participaient activement à la littérature ; en effet, dans les lettres d'auteurs

masculins qui ont survécu, il apparaît clairement que les femmes auxquelles ils écrivaient savaient lire et répondaient à leurs lettres. L'existence de femmes lettrées en Afrique du Nord remonte, par ailleurs, au Vieux Royaume, et à la première femme pharaon du troisième millénaire avant l'ère commune.

Une lettre envoyée à Sappho de Lesbos par son frère en visite à Naucratis, en Égypte, et datant du septième siècle avant l'ère commune, rend compte de la fréquence des voyages, de l'ampleur du commerce, ainsi que de l'existence de femmes cultivées. À propos d'Aspasie, l'amie, l'amante et l'épouse du grand Athénien du cinquième siècle, Périclès, on raconte qu'elle était entourée d'un cercle d'amies qui s'intéressaient à l'étude de la philosophie, ce qui contredit le portrait habituel des femmes d'Athènes. Durant le troisième siècle avant l'ère commune, Cornelia, mère des frères Gracques, qui tentèrent de promouvoir une réforme agraire en Italie, était décrite par les hommes comme une femme lettrée. Parmi les correspondants réguliers de Cicéron se trouvaient sa femme Terentia et sa fille Tullia. Les poètes de l'amour latin, depuis Catulle jusqu'à Ovide, se sont adressés à des femmes dans leurs poèmes. Dans la collection de textes poétiques du premier siècle avant l'ère commune de Tibulle se trouvait un recueil de poèmes de Sulpicia, une jeune femme de son entourage. Il existe une mine de lettres, adressées à des femmes, ou / et se référant à des femmes qui savaient lire et écrire, remontant au début de l'Empire Romain. Tite-Live, l'historien du premier siècle de l'ère commune, relève la correspondance échangée entre des femmes nord-africaines et Livia, une femme puissante et indépendante, qui était aussi l'épouse d'Auguste. Au deuxième siècle, Pliny le jeune écrivit des lettres à des femmes, alors qu'il traversait l'empire pour régler des affaires impériales. À la fin du quatrième siècle de l'ère commune, le chrétien Saint Augustin, évêque d'Hippone, près de Carthage, échangea des lettres avec des femmes de la région et d'ailleurs ; un autre saint, Jérôme, entreprit de nombreux voyages et entretenait une correspondance gigantesque, comprenant des lettres à une douzaine de femmes (Lightman et Lightman 2008, *passim*). Les exemples sont si abondants que l'on peut en conclure qu'en ce temps-là les femmes savaient, autant que les hommes, lire et écrire.

Les papyrus et les lettres de femmes ordinaires

Cette évidence nonobstant, il convient d'accorder une importance spéciale aux lettres de femmes ordinaires, plongées dans les combats quotidiens de la vie. De nombreuses lettres de ce type, écrites sur du papyrus, étaient les débris d'un monde alphabétisé ; jetées sur des

monceaux d'ordures, elles restèrent enfouies durant des siècles. Ces papyrus commencèrent à réapparaître au cours des fouilles des campements gréco-romains du Fayoum, près du Nil en Égypte, durant les premières décennies du vingtième siècle. On retrouva alors des milliers de fragments et on continue toujours encore d'en trouver. Un consortium d'universités occidentales acheta ceux qui étaient disponibles dans les bazars égyptiens, tandis que d'autres furent préservés dans des musées et des bibliothèques égyptiennes, mais sans être traduits et séparés des autres morceaux de mêmes textes qui avaient sans doute abouti dans d'autres bibliothèques et musées du monde.

Ce volume contient plusieurs textes de papyrus d'ores et déjà étudiés et traduits. C'est ainsi que, dans l'un d'entre eux, par exemple, Aurelia Thaisous écrit au préfet d'Égypte, pour réclamer le droit au contrôle indépendant de ses affaires. (Voir « Une mère en quête d'indépendance légale », 263 de l'ère commune). Elle fait remarquer non sans fierté qu'elle sait lire et écrire. Les lois sur lesquelles elle fait reposer sa requête étaient la *Lex Iulia de maritandis ordinibus* ou loi de Julien (18 avant l'ère commune) et la *Lex Papia Poppaea* (9 de l'ère commune), toutes deux en application durant le règne du premier empereur romain, Auguste (Schulz 1969, 105-08).

Dans ce volume, Aurelia fait figure de femme moderne de l'antiquité, de citoyenne romaine ayant droit, en application de la section *ius trium liberorum* (donner vie à trois enfants) de la loi de Julien à l'indépendance légale personnelle – elle avait mis au monde trois enfants viables. Ce n'était pas une mince affaire que de mettre au monde trois enfants viables, à une époque où la femme affrontait la mort à chaque accouchement et où les naissances réussies, d'enfants viables, étaient bien moins fréquentes que les fausses couches. Les lois d'Auguste constituèrent un autre fait important puisque, pour la première fois au sein des cultures méditerranéennes, les femmes obtenaient l'indépendance légale de manière analogue au processus s'appliquant aux hommes en âge de se marier. Quoique nous ne disposions pas de données substantielles allant dans ce sens, on peut dire que la mise en application de ces lois eut pour conséquence une croissance de la population ; les papyrus d'Aurelia montrent clairement que les femmes agissaient en vue d'obtenir cette liberté qui, à partir du troisième siècle de l'ère commune s'offrit à elles un peu partout dans l'empire, souvent même sans le nombre d'enfants viables jusque-là requis.

Jusqu'à la moitié des années 1960, la sagesse érudite conventionnelle attribuait la genèse de ces lois maritales au fait que les femmes romaines auraient tenté d'éviter l'enfantement, un mouvement qui aurait commencé durant le premier siècle avant l'ère commune – à cette époque-là, le déclin de la population en Italie apparut avec évidence, après un siècle de guerres civiles (Balsdon 1963, *passim*). Récemment,

des chercheurs révisionnistes ont déclaré disposer de trop peu de preuves pour pouvoir affirmer que les femmes tentaient d'éviter l'enfantement ; cependant, ils disposaient d'éléments suffisants pour pouvoir affirmer que les femmes s'acquittaient avec succès de nouvelles responsabilités. Sur la base de documents, tels que le *Laudatio Turiae* [Éloge de Turia] – une longue inscription funéraire d'un homme à propos de sa femme, datant de la fin du premier siècle avant l'ère commune, ou les lettres de Cicéron et les histoires de Live et de Tacite, des chercheurs ont conclu que les femmes occupèrent de plus en plus de place dans la sphère publique durant les années de la révolution et de la naissance de l'empire. D'autres documents appuient également l'hypothèse, selon laquelle la nouvelle indépendance des femmes se serait étendue jusqu'aux villes cosmopolites du littoral nord-africain. Alexandrie à l'est et Carthage à l'ouest auraient donc été des agglomérations urbaines puissantes et opulentes dotées de vastes arrière-pays, qui étaient le grenier à blé de l'Italie (Lightman et Lightman 2008, 189).

Le sexe et la sensualité

Entre la loi et la religion, il y avait le plaisir. Le sexe était l'électricité de l'antiquité. Les plaisirs liés au sexe n'étaient pas moins mystérieux que les mystères de la fertilité. Néanmoins, le sexe était accessible dans l'immédiat et partout ; il était libre et avait un prix. Dans les environs du stade, dont était équipée toute grande ville ou ville de taille moyenne, se trouvaient des prostituées dont les tarifs ne dépassaient pas celui de l'entrée au stade. Dans les bordels éparpillés dans les villes, on pouvait trouver des partenaires sexuelles plus ou moins coûteuses. Cependant les plaisirs du sexe n'étaient pas réservés aux hommes. La sexualité des femmes était au centre des rites en l'honneur de Bacchus ou de Dionysos, célébrés dans l'ensemble du monde antique, selon le modèle du règne gréco-romain et de la culture urbaine (Otto 1973, 174).

La sensualité traverse les rares éléments de poésie féminine qui nous restent de ce temps-là. Au septième siècle avant l'ère commune, Sappho se réjouissait de la beauté des corps de femmes. Les chants de mariage, chantés par les jeunes femmes avant leur mariage, célébraient le toucher, l'odorat et l'ouïe (Fantham et al. 1994, 13). Durant le premier siècle de l'ère commune, Sulpicia, une jeune Romaine bien née, construisait ses poèmes autour du désir qu'elle éprouvait pour Cerinthus, son amant. De la même manière, s'élèvent dans les chants d'amour de ce volume – des poèmes bien plus anciens de l'Égypte pharaonique – les voix de jeunes femmes exprimant le plaisir sensuel.

Mon désir de toi est mon fard à paupières [sic] ;
 Quand je te vois, mes yeux se mettent à briller.
 Je me presse contre toi...
 (Voir « Chants d'amour », 14^e – 12^e siècles avant l'ère commune)

Le terminologie courante relative aux cosmétiques, ainsi que les images empruntées au vent et aux fleurs du jardin, constituent le langage érotique. Par-dessus tout, la poésie antique féminine de ce type évoque une quête du plaisir marquée par l'exubérance et dénuée de tout sentiment de culpabilité intérieure, ou de crainte des dieux.

Le christianisme à ses débuts et la vie monastique

Le christianisme n'a pas tardé à faire son entrée dans ce monde à la sexualité débridée de l'Afrique du Nord. Au moment où les régions côtières accueillirent le christianisme, la prospérité qui avait fait de cette région le grenier à blé de la Méditerranée commença à décliner. Des siècles d'exploitation de la part de propriétaires terriens absents, compliqués par des guerres et des modifications probables du régime des précipitations avaient sérieusement érodé la fertilité des terres. Une société divisée ne tarda pas à émerger. D'un côté, il y avait des familles extrêmement riches, possédant de vastes terres sur lesquelles travaillaient des milliers d'esclaves et de fermiers dépendants. Les membres de ces familles opulentes, constituées souvent d'un mélange de femmes chrétiennes et de parents païens, étaient des voyageurs cosmopolites qui avaient des relations jusque dans les plus hautes sphères de la société impériale. De l'autre côté, il y avait les populations locales qui souffraient énormément (Brown 2000, 285-296).

À la fin du quatrième et au début du cinquième siècle de l'ère commune, Augustin qui prêchait et écrivait à Hippone, non loin de Carthage, en Tunisie actuelle, décrivit le monde chrétien dans lequel il était une force politique et un géant en matière de théologie. Ses écrits touchaient à la division grandissante entre les parties romaines et grecques de l'Empire Romain ; aux nouvelles possibilités que le christianisme offrait aux femmes ; et à la division entre riches et pauvres en Afrique du Nord. Sa propre orthodoxie le poussait constamment à lutter contre des sectes chrétiennes qui voyaient le jour en Afrique du Nord. Manichéen dans son enfance, il attaqua les Donatistes et les Pélagiens qui avaient de nombreux adeptes en Afrique du Nord et qui, de temps en temps, remettaient en question la domination de l'Église Romaine. Or ces deux groupes attiraient les femmes, surtout les femmes riches qui étaient allées se réfugier en Afrique du Nord durant le cinquième siècle, au moment où les Goths Germains se

dirigeaient vers Rome. Melania, Albina et Proba, qui faisaient partie des femmes les plus riches de l'empire, quittèrent Rome pour se rendre dans des propriétés situées en bordure de l'évêché d'Augustin. Ce dernier tenta en vain d'orienter leur foi en un salut personnel par l'ascétisme vers une sensibilité à l'intense détresse économique qui les entourait (Lightman et Lightman 2008, 14, 216, 275).

Dans ses *Confessions*, Augustin évoqua sa mère, Monica, une chrétienne épouse d'un païen ainsi que sa propre compagne et amie, avec laquelle il passa quinze ans avant sa conversion et son baptême par l'Évêque Ambrose de Milan. Il mentionna aussi dans ses écrits les femmes de sa maisonnée qui effectuaient des travaux quotidiens au monastère d'Hippone où il résidait et distribuaient les aumônes dans la région. Cependant, Augustin consacra la plupart de ses écrits à son amour pour Dieu. Dans la section la plus puissante de ses *Confessions*, il décrit la découverte de l'amour comme essentielle à la quête de la pureté spirituelle qui le rapprocherait de Dieu.

Les voix d'une nouvelle conscience féminine : Perpétue et Synclétique

Avant qu'Augustin ne quitte l'Italie pour rentrer en Afrique du Nord en tant qu'évêque, Perpétue, une jeune Romaine punique, rédigea – depuis la prison où elle était incarcérée – le premier récit de sa « passion » pour Dieu qu'une femme ait jamais écrit (Voir « Je suis chrétienne », 203 de notre ère). Elle persista dans ses convictions chrétiennes, refusant de présenter les offrandes traditionnelles à la statue de l'empereur. En dépit des supplications de son père et des cris de son fils nouveau-né, elle entra de plein gré dans l'arène pour y affronter la mort. Ce qu'Augustin présenta dans ses *Confessions* avec élégance et subtilité, Perpétue en rend compte avec une naïveté franche et directe. Elle évoque trois visions. À l'aide du langage de l'amour et de la sensualité, emprunté à la poésie païenne, elle mêle les images du quotidien aux références littéraires, en particulier aux références bibliques, pour décrire son dévouement passionné au Seigneur. Son engagement chrétien la pousse à accepter de mourir, puisque seule la mort lui permettra de s'unir véritablement à Dieu.

Perpétue accepte d'abandonner son enfant par dévotion envers Dieu, son amour éternel. Sa détermination laissa sans doute perplexes la plupart de ses contemporains ; cependant il ne faudrait pas sous-estimer l'importance historique du geste de Perpétue, qui réitère les rapports entre l'amour et la mort, un thème littéraire constant de l'histoire en Afrique du Nord. En abandonnant son enfant, l'action de Perpétue réduit à néant le rapport historique entre les femmes et la fertilité qui avait soutenu la religion, le droit et les traditions sociales d'antan. Pendant les trois siècles

suivants, une vision chrétienne allait largement supplanter le paganisme le long du littoral nord-africain. En même temps, cette action allait favoriser l'éclosion de nouvelles possibilités dans la vie des femmes.

Le choix du célibat en tant qu'alternative à la vie conjugale fut sans doute la première nouveauté qui s'offrit un peu partout aux femmes chrétiennes. Dès le cinquième siècle, se répandirent de Rome à Constantinople et dans les villes et les cités de l'Afrique du Nord des cercles de femmes, vivant ensemble, menant un train de vie modeste, étudiant les textes chrétiens et s'adonnant aux œuvres charitables. Le désert égyptien constitua le centre de ce phénomène monastique naissant ; des hommes et des femmes s'y retirèrent pour y vivre seuls ou au sein de communautés de pensée, formulant des règles ensuite traduites et adaptées par les voyageurs et les pèlerins qui les répandirent dans d'autres lieux du monde.

Des femmes chrétiennes commencèrent à choisir le célibat dès le premier siècle avant l'ère commune. Nous disposons à cet égard de multiples exemples, tels que celui de Thècle, convertie au christianisme par l'Apôtre Paul, et de Pétronille, considérée comme la fille spirituelle de l'Apôtre Pierre et d'Irène. Durant les second, troisième et quatrième siècles, les femmes qui désiraient rester célibataires avaient le choix entre trois formes possibles de réclusion. Certaines d'entre elles choisissaient de continuer à vivre dans leurs familles, mais dans une chambre qui leur était réservée; d'autres vivaient ensemble dans ce qu'on appelait des maisons de vierges. D'autres encore établissaient leurs quartiers aux abords d'une ville ou s'éloignaient en s'aventurant dans le désert. Selon Jo Ann McNamara, « Il est clair que la véritable vie virginale ne fut pas complètement sanctionnée par les écrivains orthodoxes, avant que des femmes n'en aient fait une réalité pratique » (1985, 1).

Synclétique représente un exemple de ce type de femmes. Elle naquit au sein d'une famille d'Alexandrie qui menait une vie confortable et on raconte qu'elle aurait distribué son héritage aux pauvres, pour aller vivre dans le désert avec sa sœur aveugle. Elle passa une grande partie de sa vie en tant que chrétienne anachorète, à parler du combat des femmes pour le salut. Tout en évitant de condamner qui que ce soit, elle recommandait vivement aux femmes de choisir la communion avec Dieu et de chercher le salut en se concentrant sur l'esprit et non sur les choses matérielles de la vie. (Voir « Que les femmes ne se laissent pas égarer », quatrième siècle de l'ère commune).

Les paroles de Synclétique appartiennent à la riche littérature copte chrétienne. Les communautés coptes d'Égypte déclarent avoir existé depuis leur établissement par l'Apôtre Marc, au milieu du premier siècle de l'ère commune. À leur expérience historique du christianisme, il faut rattacher les monastères fondés par Antoine et Pachôme, ainsi que les

communautés cénobitiques de femmes. Les paroles de Synclétique font partie de la tradition des Pères du Désert, un groupe révérend de premiers moines chrétiens. Rassemblés dans un ouvrage classique, les *Apophthegmata Patrum* ou Les Apophthèmes des Pères du Désert, ces textes étaient très répandus dans l'Église Copte et parmi les érudits du dernier millénaire. Les paroles de Synclétique furent prononcées en langue copte, la langue des Égyptiens du désert ; mais certaines d'entre elles furent collectées et traduites en grec par des Égyptiens comme Athanase ; durant le sixième siècle, elles furent traduites du grec en latin. Ce n'est que récemment, cependant, que les paroles de Synclétique, ainsi que celles d'autres femmes qui avaient choisi l'ascétisme, furent accessibles en Occident ; elles entrèrent alors dans une étude du début du christianisme plus ouverte à l'apport des deux sexes qui comprend à présent « Les Mères du Désert » d'Afrique du Nord (Clark 1983, 115-153).

Les femmes des cinquième et sixième siècles apparaissent dans les écrits d'hommes d'église tels que Jérôme, l'Archevêque de Constantinople, Jean Chrysostome, Grégoire de Nysse, Paulin de Nola et Palladius (Clark 1983, 204-245 ; Lightman et Lightman 2008, 241, 198). Collectivement, ces références nous aident à mieux comprendre l'amitié entre les hommes et les femmes chrétiens de l'élite et la fréquence des voyages que ces hommes et ces femmes entreprenaient, traversant la Méditerranée depuis l'Italie jusqu'en Égypte, pour se rendre en Palestine et à Constantinople. Mélanie l'Ancienne et sa petite-fille, Mélanie la Jeune, ainsi que Paula et Eustochium – toutes de Rome – visitèrent le désert en Égypte et passèrent une partie de leur vie en Afrique du Nord, établissant et faisant des dons à des établissements monastiques qui ouvraient leurs portes à des hommes et à des femmes venant de tout l'empire (Lightman et Lightman 2008, 213, 216, 129, 248).

Le monde chrétien avant l'avènement de l'Islam

Dès le second siècle de l'ère commune, Clément d'Alexandrie, l'un des chefs de la nouvelle École Catéchétique d'Alexandrie – qui devait supplanter le Musée et la Bibliothèque plus païens et à laquelle Synclétique fut affiliée pendant une courte durée – acceptait facilement des femmes au nombre de ses étudiants. Malgré leurs différences physiques, les hommes et les femmes étaient, selon les écrits de Clément, spirituellement égaux : « Dans la mesure où il y a identité, en ce qui concerne l'âme, elle [la femme] pourra atteindre la même vertu » ; ils pourront donc « philosopher les uns comme les autres, qu'ils soient de sexe masculin ou féminin » (Clément, *Stromata* IV, 4-60, cité dans Meskeen 1997, 54-55).

Perpétue et Synclétique représentent, dans ce volume, les voix d'une nouvelle conscience féminine. L'autonomie personnelle et le contrôle de leurs biens dont bénéficiaient les citoyennes reposaient sur des changements dans le droit civil romain et sur de nouveaux avantages sociaux façonnés par leur vision chrétienne. Pour beaucoup de femmes chrétiennes, les lourds labeurs, les obligations familiales et la mort, qui avaient pesé sur elles pendant des millénaires, firent place à une quête joyeuse du salut personnel, nourrissant la vie spirituelle de leur autonomie civile qui avait historiquement évoluée.

Il y a plus de deux siècles, dans son célèbre ouvrage, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776) [*Histoire du déclin et de la chute de l'Empire Romain*, 1983], Gibbon attribua la responsabilité de la chute de l'empire au christianisme. Selon lui, la promesse de résurrection du christianisme, ainsi que son pacifisme, sapèrent les énergies de la Rome préchrétienne. Il n'était pas féministe et il partageait avec d'autres savants le point de vue, selon lequel les grandes femmes républicaines de la Rome antique avaient été remplacées par des femmes jouisseuses, en quête de plaisir et de pouvoir. Aujourd'hui, on pourrait certes démolir aisément ses vues dépassées sur la vie des femmes, cependant il faut aussi reconnaître sa grande perspicacité : il avait compris que le christianisme altéra la construction de la vie des femmes et transforma l'équilibre sexuel de l'ancien monde. Un jour, on se moqua de Clément parce qu'il permettait aux femmes d'étudier et aussi parce que le christianisme serait « une philosophie féminine » ; il répondit : « Oui, le christianisme est une philosophie féminine, autant que masculine, car le Christ est venu sauver tous les êtres, les uns comme les autres » (cité dans Masry 1979, 10).

Transition du christianisme à l'Islam

Après le pillage de Rome par les Visigoths au début du cinquième siècle, des femmes chrétiennes extrêmement riches se trouvaient parmi les migrants nord-africains qui retournèrent à Rome. Un tel afflux de richesses, cependant, ne parvint pas à alléger la détresse économique et les populations résidentes ne réussirent pas à surmonter le désastre économique. La pauvreté et la culture de subsistance rendaient la vie insupportable – et les institutions, telles que les écoles, les églises et la charité publique ne parvenaient pas à les sortir de leur détresse.

Des envahisseurs germaniques du nord exercèrent après les Romains leur pouvoir sur l'Afrique du Nord durant les sixième et septième siècles. Mais la culture civique qui avait défini la vie urbaine ancienne – des bains communaux aux bibliothèques – ne parvint pas à retrouver sa vivacité sous leur autorité. Les routes et les systèmes d'irrigation des campagnes se

désintégrèrent et la région côtière à l'ouest de la vallée du Nil, qui avait autrefois contribué à nourrir la population de l'Italie de l'autre côté de la mer, parvenait tout juste encore à se nourrir. Dans la riche vallée du Nil également, la famine se transforma en réalité récurrente de la vie. De plus en plus, durant les siècles qui suivirent, les associations tribales et familiales s'érigèrent en remparts contre les hordes errantes qui menaçaient la vie sédentaire. Le christianisme cessa de s'étendre. La quête chrétienne du salut vacilla face à la violence et à la famine.

Les Arabes arrivèrent ainsi dans cette région démoralisée et finirent par la conquérir après des invasions répétées. Ils triomphèrent non seulement de la résistance militaire, mais aussi du christianisme. Ils apportèrent avec eux l'Islam et ils en firent la base d'une sécurité qui promettait de dompter la guerre, la force brute et l'esclavage humain de plus en plus répandu. Le succès de l'Islam en Afrique du Nord, inséparable de la quête de l'ordre, conduisit les Arabes victorieux à inventer une société nouvelle.

L'Islam, du septième au dix-huitième siècle : discontinuités et continuités

La conquête arabe de l'ensemble de l'Afrique du Nord qui débuta par celle de l'Égypte en l'an 636, entraîna des changements profonds et étendus dans la structure sociale, ainsi que dans les concepts et les suppositions qui sous-tendaient les rapports de genre. Les sociétés auxquelles les Arabes apportèrent leur croyance islamique n'étaient en rien libérales ou ouvertes d'esprit vis-à-vis des femmes. À en croire Leila Ahmed, comparées aux nouveaux arrivants arabes, les sociétés préislamiques imposaient encore « plus de restrictions aux femmes et étaient plus misogynes ; pour le moins, leur misogynie et leurs moyens de contrôle des femmes, selon la loi et la coutume, étaient pleinement formulés, administrativement, inscrites dans un code » (1993, 67). La nouvelle religion, loin de remettre en question la patriarchie existante, apporta plutôt une nouvelle série de règles patriarcales, en harmonie avec le statut subordonné des femmes, lui donnant un nouvel élan. En fait, la facilité et la rapidité avec lesquelles les apports de la minorité conquérante furent adoptés par la majorité de la population, surtout en Égypte, suggèrent la présence de continuités plutôt qu'une rupture soudaine avec le passé gréco-romain et chrétien, notamment dans la manière dont on situait les femmes à l'intérieur de la société et de la famille.

Il serait par conséquent erroné de considérer que les premiers siècles de l'Islam en Afrique du Nord auraient contribué à introduire un état d'esprit misogyne, malgré l'existence d'une ségrégation sexuelle et de stéréotypes qui ne furent pas, pour la plupart, remis en question. Partout

dans la région, les femmes préservèrent un degré d'autonomie, parce que non seulement elles pouvaient hériter des biens, procéder à des transactions monétaires et émanciper des esclaves, mais aussi parce qu'elles étaient éduquées. Les femmes continuèrent de s'engager dans la vie culturelle et religieuse de leurs communautés. Par contre, les femmes se définissaient à présent essentiellement par leur appartenance sexuelle et leur statut marital, plutôt que par leurs occupations ou leurs richesses. Et même si leur présence fut parfois ressentie dans les processus de prises de décision, il était rare qu'on reconnaisse ouvertement l'influence politique des femmes.

Difficultés économiques et protestation

Les femmes connurent d'âpres souffrances pendant les périodes de famine qui frappèrent régulièrement l'Afrique du Nord au début de la période islamique. La conquête de l'Égypte par le Commandant Amr Ibn Al-'as au septième siècle transforma la région en une province du vaste Empire Islamique. Comme aux temps romains, elle allait bientôt servir de grenier à blé à tout l'empire. Les difficultés de la vie égyptienne pendant les périodes Omeyyade et Abbaside sont clairement rendues dans une lettre rédigée par Om Makina, lorsqu'elle s'excuse du « manque d'argent » qui l'empêcha d'envoyer un certain nombre d'objets à son amie. (Voir « Lettre à une amie », huitième siècle). Dans une autre lettre, d'une femme à son frère, l'affaire évoquée est plus urgente : « Je te prie de dire à mon père de me faire parvenir rapidement de quoi me vêtir, étant donné que, Dieu Tout-Puissant m'en est témoin, je me promène sans vêtements. » Elle ajoute encore qu'elle souffre de la faim et même de la soif. (Voir « Une demande d'argent », env. 9^e – 10^e siècles). Des lettres de ce genre font partie des rares sources historiques, témoignant des séries de crises économiques qui frappèrent l'Égypte du septième au onzième siècle, en partie à cause du bas niveau des eaux du Nil, mais aussi et surtout, peut-être, à cause de la mauvaise gouvernance et des conflits au sein du pouvoir en place (Nariman Ahmed 1999, 92-93).

Dans les chroniques de cette époque, il est question parfois de femmes qui se plaignirent ouvertement ou qui allèrent jusqu'à défier l'autorité. Pendant une période de famine sévère au cours du onzième siècle¹, par exemple, une femme décida d'emporter un collier précieux au marché pour l'échanger contre de la farine. Alors qu'elle s'en retournait de sa

1. Il s'agit de la famine dite « de Mustansir », en référence au dirigeant Al-Mustansir Biallah. Elle dura sept ans sans interruption, de 1065 à 1071, mais c'est en 1069 qu'elle fut la plus intense.

mission, un groupe de gens l'entoura et lui arracha la plus grande partie de la farine, ne lui en laissant qu'une poignée. Après en avoir fait une minuscule miche de pain, elle retourna au marché, alla se placer près de Bab Zoueila, l'une des portes du Caire, et souleva la miche de pain, de façon à ce que tout le monde puisse la voir, en criant de toutes ses forces : « C'est à vous, les gens du Caire, que je m'adresse. Louange à notre dirigeant Al-Mustansir qui a transformé notre vie en paradis. Que sa lumière vous irradie tous pour toujours. C'est grâce à lui que j'ai réussi à me procurer cette petite miche de pain pour un millier de dinars. » Ni la crainte, ni les règles de la bienséance n'empêchèrent cette femme d'exprimer en public ses doléances, sur le ton amer de l'ironie. En réponse à sa plainte publique, le calife aurait ordonné, raconte-t-on, qu'on sorte du blé du grenier et qu'on l'envoie au marché, ce qui aurait eu pour effet immédiat de faire baisser le prix du blé (Nariman Ahmed 1999, 95).

Pendant le quinzième et le seizième siècle, le Maghreb fut lui aussi confronté à de sévères famines, à des désastres naturels et à l'instabilité politique, ce qui conduisit de nombreux Maghrébins à fuir leur pays pour aller se réfugier en Espagne et au Portugal. L'Inquisition battait son plein et de nombreux migrants musulmans furent contraints de renoncer à leur religion et d'adopter le catholicisme. Le témoignage d'Ana De Melo évoque la coercition exercée par l'Église Catholique du Portugal sur les Musulmans, les menaçant de punition ou de mort. (Voir « Échapper à l'inquisition », 1559). De Melo s'exprime d'une voix soumise, puisqu'elle s'adresse à une autorité qu'on ne pouvait ni attaquer ni défier ouvertement.

Le voile, la réclusion et la polygamie : tournants radicaux dans la vie des femmes

Les paramètres des sphères d'influence des femmes étaient en partie déterminés par le degré de leur réclusion. Le port du voile et la ségrégation des femmes furent formellement adoptés par l'Islam à la fin du huitième siècle. Les citadines appartenant aux familles opulentes furent obligées de se recouvrir le corps, les cheveux et le visage, ce qui permettait de les démarquer des femmes de la classe des travailleurs pauvres et des esclaves. Le port du voile, en tant que marque vestimentaire distinctive, révélatrice de l'appartenance à une classe, n'était pas un phénomène nouveau dans l'antiquité. La *stola* des matrones romaines était un symbole analogue de distinction sociale. Une pléthore d'artéfacts visuels suggère par ailleurs que les femmes de l'antiquité, de toutes les cultures méditerranéennes, se couvraient souvent la tête à l'extérieur, ou en d'autres circonstances. Les femmes juives se couvraient la tête régulière-

ment, lorsqu'elles effectuaient des gestes rituels, et jusqu'aux temps modernes, certaines d'entre elles se rasant les cheveux et portent des perruques après le mariage. Cependant dans l'ensemble, l'adoption formelle du port du voile par les femmes des sociétés islamiques – et son étendue – marqua un changement significatif par rapport au passé.

Le degré de réclusion des femmes était, lui aussi, différent en société islamique. On encourageait les femmes de l'élite athénienne du cinquième siècle avant l'ère commune à rester dans l'enceinte de la demeure familiale, même si leur présence aux festivals religieux – et, dès le quatrième siècle avant l'ère commune, dans les tribunaux – suggère que Thucydide a sans doute exagéré la manière dont on restreignait les mouvements des citadines dans son compte-rendu d'un discours de Périclès sur les femmes. Durant les premiers siècles de l'Empire Romain, on encourageait également les femmes de l'élite à rester chez elles, à se souvenir du fait que le « foyer » était, au sens marxiste, le centre de production, et que l'essentiel de la vie socio-économique d'une cité-État reposait sur une économie domestique. Cependant, à partir du sixième siècle de l'ère commune, on n'imposa plus de restrictions ni de réclusion aux femmes, même si on continuait de penser que la fréquentation des rues des villes et les voyages interurbains n'étaient pas sans dangers pour elles. Malgré tout, la nouvelle introduction islamique de la réclusion comme marqueur de classe servit à limiter l'univers géographique des femmes. Tandis que la sphère domestique avait de tout temps été un espace sexué, la réclusion en fit dès lors la seule sphère de vie des femmes de l'élite.

La polygamie, qui permettait aux hommes d'avoir plusieurs épouses en même temps, n'était pas non plus un fait entièrement nouveau dans les cultures de l'antiquité. Même si dans les villes antiques de Rome et d'Athènes on concevait le mariage comme une relation monogame, il n'en fut pas ainsi en Perse, ni chez les tenants de la royauté égyptienne, avant ou après l'arrivée des Grecs. La polygamie, formellement instituée par l'Islam, telle qu'elle était pratiquée par le Prophète Muhammad et autorisée par les versets coraniques, était conditionnelle : un homme n'avait plus droit à plusieurs épouses, s'il s'avérait qu'il était incapable de se montrer équitable et juste envers chacune d'elles.

Les hommes de l'antiquité pouvaient, quand bon leur semblait, avoir des rapports sexuels avec des esclaves, à condition d'en être propriétaires ou d'avoir obtenu l'accord du propriétaire des esclaves en question, puisque les esclaves étaient, par définition, des biens. Dans le cadre de la polygamie islamique, les hommes pouvaient aussi avoir des rapports sexuels avec des captives de guerre ou des esclaves qu'ils avaient achetées. Cependant, jamais avant l'avènement de l'Islam, les femmes esclaves, les concubines et les épouses n'avaient partagé l'espace domestique. La matrone romaine dirigeait sa maison et aucune autre femme ou

concubine n'y était la bienvenue. En fait, elle pouvait obtenir un divorce sans faute et le remboursement de sa dot avec intérêt, si son mari faisait entrer une autre femme dans sa maison sans son consentement.

Dans les couloirs du pouvoir : la contestation de l'autorité politique

En dépit de – et peut-être même à cause de – la double institution du voile et de la polygamie, beaucoup de femmes parvinrent à exercer secrètement ou ouvertement le pouvoir politique. De nombreuses femmes renommées de la région influencèrent les affaires politiques, en tant que mères, sœurs, épouses, esclaves ou concubines d'hommes au pouvoir. Au onzième siècle, Sitt al-Mulk (La Dame de Pouvoir), par exemple, qui était la fille de l'Iman Al-Aziz et la sœur aînée du dirigeant fatimide, Al-Hakim bi-Amr Allah, dirigea de manière directe et indirecte. Née au Maroc en 970, on raconte qu'elle était de nature à la fois intimidante et impitoyable. Elle ne se maria jamais et consacra sa vie à la politique, en tant que conseillère de son frère qui était encore très jeune au moment où il accéda au pouvoir politique. Comme beaucoup d'autres femmes exerçant le pouvoir durant la période fatimide, elle jouait souvent le rôle d'intercesseur ; elle avait aussi des agents qui travaillaient pour elle dans des régions lointaines affiliées au Califat Fatimide et l'informaient sur la situation politique et économique des régions en question.

Selon certains historiens, Sitt al-Mulk aurait fomenté un complot avec un homme d'État important, pour faire assassiner son frère ; cependant les preuves à l'appui de cette accusation restent insuffisantes. Néanmoins, la manière dont elle dirigea les affaires d'État après la disparition du calife en février 1020 souligne l'étendue du contrôle qu'elle exerçait. Elle réussit à sauver la stabilité du pays, en veillant à ce que le secret de la disparition de son frère soit précieusement gardé. Jusqu'à la déclaration de la mort du calife et la nomination du fils d'Al-Hakim, Ali Al-Zhahir, son successeur, elle gouverna seule l'Égypte Fatimide. Et même après la nomination du nouveau calife, qui était encore très jeune et inexpérimenté, elle resta en pleine possession de l'autorité politique. En tant que régente du jeune Al-Zhahir, elle remplit quasiment toutes les fonctions du calife ; elle dirigea avec efficacité les affaires de l'empire en tant que régente et portait le titre de « Naib Al Sultan » ou Députée du Sultan (Nariman Ahmed 1999, 196-201).

Tandis que le père de Sitt al-Mulk était un iman musulman, sa mère était une chrétienne d'origine byzantine et elle était fière de ce double héritage. À vrai dire, le respect qu'elle avait pour les chrétiens et les juifs mit parfois sa vie en danger. On rapporte qu'une fois elle prononça un discours dans lequel elle promit justice et égalité aux Égyptiens. Elle

permet aussi aux femmes de sortir de leur maison pour aller s'occuper personnellement de leurs affaires, en dépit des injonctions transmises à ce sujet par son excentrique de frère. Elle était aussi parfaitement au courant du climat politique et dotée de suffisamment d'intelligence et de prudence pour ne pas violer de règles importantes. C'est tout à son honneur si, au moment de sa mort, en 1024, l'ordre et la stabilité régnaient au sein de l'État².

Une femme esclave devenue dirigeante et d'autres femmes politiques

Dans la liste des dirigeants successifs de l'Égypte et des régions voisines durant la période islamique, il est un nom qui domine tous les autres, celui de Shajarat Al-Durr ou « Arbre de Perles », qui fut porté par l'une des rares femmes de l'histoire islamique à avoir accédé à un trône. Esclave de descendance turcomane, à l'origine, elle devint l'épouse du Sultan Al-Salih Najm Al-Din Ayyoub (Jackson 1999, 181). Même si elle ne dirigea l'Égypte en son nom propre que durant quatre-vingts jours, Shajarat Al-Durr exerça virtuellement le pouvoir durant sept ans. Sa biographie incarne la violence et les défis qui barraient la route aux femmes désireuses d'exercer le pouvoir ou l'exerçant, à une époque où le pouvoir politique était considéré comme réservé exclusivement aux hommes. Dans le cours de sa carrière politique, elle fut dirigeante militaire, mère, sultane ou impératrice et conspiratrice.

En 1249, l'armée française en croisade sous Louis IX attaqua l'Égypte. Shajarat Al-Durr organisa la défense du royaume, agissant en tant que régente, alors que son mari, le dernier dirigeant de la Dynastie Ayyoubide, était parti pour Damas. Peu de temps après son retour, Al-Salih Ayyoub mourut. Shajarat Al-Durr décida de cacher sa mort, le disant malade et portant de la nourriture à sa tente, et continua de diriger le royaume en son nom. Après l'annonce de la mort de son mari, en 1249,

2. Pour un récit biographique intéressant sur Sitt al-Mulk, voir Fatima Mernissi 1993, 238. Selon Mernissi, l'histoire de Sitt al-Mulk laisse transparaître les ambiguïtés de l'influence féminine dans le monde médiéval – c'était une femme compétente mais qui n'était pas officiellement habilitée à régner et dépendait de ses contacts privés pour pouvoir exercer une influence déterminante sur l'opinion publique ; elle était à cheval entre les communautés chrétiennes, juives et islamiques du Caire, se retrouvant toujours en équilibre délicat entre des forces qu'elle espérait pouvoir manipuler sans avoir à se plier devant elles. Vue de l'extérieur, il semblerait que l'impitoyable Sitt al-Mulk ait réussi à éviter les pièges dans lesquels tombaient d'habitude les femmes de sa classe sociale et de son milieu d'origine ; cependant comme son nom, « Dame de Pouvoir », le laisse entendre – et comme l'affirme Mernissi – elle fut une femme singulière. Les succès qui lui sont attribués ne font que souligner le manque ou le peu d'indépendance qui était alors le lot de la plupart des femmes.

son fils Al-Muazzam Turanshah devint le dirigeant officiel. Cependant Shajarat Al-Durr garda le contrôle des affaires et réussit à vaincre les croisés à Damiette. Les chefs de l'armée fomentèrent un complot contre Turanshah et le firent assassiner ; le 2 mai 1950, l'armée fit monter Shajarat Al-Durr sur le trône, marquant ainsi le début de la Dynastie des Mamelouks.

Sous son sultanat, Shajarat Al-Durr fit frapper de la monnaie à son nom et, dans les prières hebdomadaires à la mosquée, on la mentionnait ainsi : « Que Dieu bénisse et garde l'épouse de Salih, la Reine de tous les Musulmans, l'invulnérable Dame de la Terre et des Cieux, au voile magnifique et à la stature vénérable, la mère de feu Khalil, et l'épouse du Sultan Al-Salih Najm Al-Din Ayyoub. » Il semblerait donc que les instances religieuses égyptiennes aient considéré d'un œil favorable cette accession d'une femme au trône, à cause de l'extraordinaire talent dont elle fit preuve pour rallier les forces de la nation autour d'elle à un moment de crise et d'invasion étrangère. Les considérations de genre furent temporairement oubliées, dans l'intérêt de l'unité nationale. Cependant le calife abbaside de Bagdad, qui veillait toujours encore aux affaires de l'État, ne partageait pas ce point de vue. Lorsqu'il apprit qu'une femme avait été nommée Sultane, il envoya un message resté célèbre : « S'il n'y a plus d'hommes parmi vous, faites-le nous savoir et nous vous en enverrons un. » Ce message convainquit Shajarat Al-Durr de la nécessité de se marier et de remettre le pouvoir entre les mains de son mari, du moins ostensiblement ; elle eut recours à cette stratégie, afin de convaincre le calife de reconnaître la Dynastie des Mamelouks. Les biographies historiques de Shajarat Al-Durr l'évoquent de manière très diverse ; elle est entrée dans les légendes, tant et si bien qu'il devient difficile de démêler le mythe de la réalité³.

Sayyida al-Hurra est une autre figure féminine imposante de l'histoire politique de l'Afrique du Nord. Née en 1493 au sein d'une famille d'exilés musulmans qui étaient rentrés en Afrique du Nord, aux côtés de milliers d'autres, après la reconquête chrétienne de l'Andalousie, elle était la fille du gouverneur de Chefchaouen, une petite ville située au nord du Maroc. Al-Hurra épousa un autre exilé éminent, Al-Mandri, qui dirigea la reconstruction de la ville de Tétouan, détruite par les Espagnols. À la mort d'Al-Mandri, Sayyida al-Hurra fut gouverneur de

3. Le mélodrame de la vie de Shajarat Al-Durr, son implication dans les intrigues de palais, le meurtre de son mari dont certains l'accusent, et son propre assassinat – elle fut matraquée à mort, à coups de sabots de bois, par une autre femme – tous ces éléments ont pour effet de détourner le récit de la force de sa personnalité, de la signification de sa carrière politique et de la manière dont elle réussit à éloigner le danger de la campagne de croisades menée contre l'Égypte. Pour un compte-rendu des diverses biographies historiques de Shajarat Al-Durr, voir Duncan 2000.

Tétouan durant plus de trente ans. Elle conduisit une grande flotte en Méditerranée occidentale, avec laquelle elle affronta les Espagnols et les Portugais. En 1520, elle captura une épouse du gouverneur et causa de grands dégâts aux navires portugais. Selon Ibn Azzouz-Hakim, elle fut « la seule femme à avoir jamais exercé le pouvoir souverain au Maroc » (1982, 128).

Le second mariage de Sayyida al-Hurra ne fut pas non plus conventionnel. Il était peu courant, en effet, qu'un homme cherche à épouser une veuve, à moins qu'elle ne soit une femme de pouvoir, capable de lui offrir des biens et la sécurité, en même temps que le pouvoir (Louh 1975, 164). Le Sultan Ahmed Al-Wattasi du Maroc avait besoin du savoir de Sayyida al-Hurra en matière de défense de l'Afrique du Nord, de son expérience diplomatique et de son talent (Véronne 1956, 225). Leur mariage eut lieu dans la ville natale de cette dernière, Tétouan, loin de la capitale, Fès. Après la cérémonie, on rapporte qu'elle conserva sa fonction politique à Tétouan, tandis que son mari repartit à la capitale.

Lalla Khnata Bent Bakkar fut, elle aussi, une femme extraordinaire qui mena une action politique, en tant qu'épouse du grand Sultan Moulay Ismail qui régna de 1672 à 1727. Comme Sitt al-Mulk, Shajarat Al-Durr et Sayyida al-Hurra, elle exerça un énorme pouvoir et fut grandement impliquée dans les affaires de l'État. L'autorité de sa voix impériale se lit dans deux lettres, reproduites dans ce volume, qu'elle adressa à l'État Flamand et au peuple d'Oujda. (Voir « Deux lettres politiques », 1729, 1736). Ces lettres furent rédigées durant les années turbulentes qui suivirent la mort de son mari (en particulier, durant les multiples et brèves périodes de règne du fils qui ne suivit pas ses conseils) et précédèrent l'ascension du petit-fils qu'elle prépara à la tâche, Mohammed III, qui accéda au trône en 1757 et posa les fondements du Maroc moderne. Ces lettres, qu'elle écrivit dans sa capacité de « Mère de Notre Souverain », démontrent clairement l'habileté avec laquelle cette femme musulmane du dix-huitième siècle contrôlait non seulement les affaires intérieures, mais aussi certains aspects de la politique étrangère. C'est avec une grande assurance qu'elle s'adresse aux habitants d'Oudja, soulageant en ces termes leur crainte des envahisseurs turcs : « De toute façon, vous êtes nos sujets. Alors, n'ayez peur de personne... » Dans sa lettre aux Flamands, elle négocie avec aplomb la paix avec un État étranger.

Il est encore une autre femme qui exerça un énorme pouvoir en coulisses au Maroc. Shéhérazade, l'une des veuves du Sultan Sidi Mohamed Ben Abdallah qui était le petit-fils de l'auteur des lettres mentionnées précédemment, s'impliqua grandement dans la bataille de succession. Elle réussit à sécuriser le trône pour son fils, qui deviendra le Sultan Suleiman. Il régna de 1792 à 1822 et consolida l'œuvre de modernisation entreprise par son père. La lettre qu'elle envoya à son fils,

Salama, qu'on trouvera dans ce volume, fut rédigée au cours de la période de deux ans que dura l'affaire de la succession au trône. C'est un document qui est à la fois personnel et privé : elle essaye de donner un bon conseil à son fils, lui rappelant qu'ils devaient se soumettre à la volonté de Dieu. « Si le trône t'est destiné », lui dit-elle avec beaucoup de conviction, « personne ne te l'enlèvera ; mais s'il est destiné à quelqu'un d'autre, alors tu ne l'obtiendras pas. » (Voir « Lutte pour un trône », 1792). C'est la voix d'une mère qui craint pour la vie de son fils, mais aussi la voix d'une fine politicienne qui sait qu'on ne doit jamais viser trop haut et que, parfois, la seule option valable consiste à accepter le statu quo.

La tradition de l'érudition féminine

En dépit des diverses restrictions imposées aux femmes pendant de nombreux siècles de la période islamique, les informations disponibles suggèrent que de nombreuses femmes de la classe supérieure étaient éduquées, écrivaient de la poésie, avaient des ambitions littéraires et rivalisaient d'érudition avec les hommes. Les femmes étaient d'abord éduquées au sein de leur famille ; par la suite, elles pouvaient recourir aux services de savants et d'enseignants de sexe masculin (Leila Ahmed 1993, 113). Les femmes d'exception devenaient elles-mêmes enseignantes ; elles instruisaient hommes et femmes dans diverses matières, telles que les Hadiths (les paroles du Prophète), le Fiqh (la jurisprudence) et la poésie. Hajjar, une célèbre érudite versée dans les Hadiths, née en 1388, était de leur nombre. Lorsqu'elle avança en âge, Hajjar enseigna sans porter de voile, un phénomène qui laisse à penser que les femmes n'étaient pas toujours contraintes à l'isolement. Même s'il est évident que les interactions intellectuelles entre les hommes et les femmes étaient courantes, on ne sait pas avec certitude où ni comment ce type d'interaction avait lieu (Leila Ahmed 1993, 114).

Des générations de savants spécialistes du passé islamique ont, cependant, pris l'habitude d'ignorer l'existence de femmes érudites et leurs contributions. Cette omission est particulièrement frappante, étant donné que plusieurs écrivains musulmans médiévaux s'étendirent sur la question (Hambly 1999, 4). Aux quatorzième et quinzième siècles, Al-Haafidh Shihabuddin Abul-Fadl Ahmad ibn Ali ibn Muhammad, mieux connu sous le nom d'Ibn Hajar Al-Asqalani, ainsi que Shams El Din Muhammad bin Abdel Rahman Al-Sakhawi, rédigèrent tous deux des récits biographiques sur les femmes éminentes de leur temps, décrivant leurs contributions intellectuelles, en particulier dans le domaine de l'enseignement religieux. Ibn Hajar Al-Asqalani, l'auteur de commentaires des Hadiths et de dictionnaires biographiques renommés, était le mari d'Anas Khatun, elle-

même experte renommée des Hadiths, détentrice d'un *Ijaza* ou certificat de la part du savant bien connu, Zayn al-Din al-'Iraqi⁴. Elle donna des conférences publiques remarquées devant des foules d'hommes érudits, y compris Al-Sakhawi qui, décrivant la manière dont les élèves l'entouraient, exprima aussi sa fierté d'avoir eu la chance d'étudier à ses côtés (Abdel Razik 1999, 31-35). Dans *Al-Durrar Al-Kamina* [Joyaux Cachés], Ibn Hajar mentionne cinquante-trois femmes versées dans les Hadiths, avec lesquelles il avait étudié, tandis qu'Al-Sakhawi note le fait qu'il avait reçu soixante-huit *Ijazas* de la part d'enseignantes⁵.

Ce volume comprend un exemple remarquable de cette tradition d'érudition féminine : des poèmes de Fatma-Setita, née au Caire, en 1451. (Voir « Consolation » et autres poèmes). Cette femme entretenait une amitié particulière avec Al-Sakhawi, échangeant avec lui des poèmes et des lettres, dans lesquels elle exprimait son opinion sur les affaires courantes. Al-Sakhawi les inclut verbatim dans son ouvrage de biographies de femmes célèbres. Dans l'une des lettres qu'elle lui envoya, elle exprime son étonnement à propos des rumeurs circulant à son sujet et y répond poétiquement, en soulignant non seulement sa défiance, mais aussi son assurance inflexible et son inaltérable confiance en soi.

Qu'est-ce que cela pourrait bien faire à l'Euphrate
Que des chiens sans valeur s'embourbent dans ses eaux ? (Abu Bakr 1998, 135)

En se comparant au fleuve Euphrate, elle souligne sa dignité et sa richesse intellectuelle. Un habitant du Caire du seizième siècle aurait sans doute, de manière plus immédiate et intuitive, fait référence au Nil ; par cette allusion à l'Euphrate, elle insiste clairement et avec force sur le fait qu'elle embrasse l'ensemble de l'héritage culturel arabe, qu'on reconnaissait comme émanant de Bagdad, considéré depuis des siècles comme le

4. Littéralement, *Ijaza* signifie « licence » ou « certificat ». Le maître célèbre qui le remettait certifiait ainsi que l'élève avait fait acte de présence aux cours et avait acquis une compétence dans un domaine particulier de la connaissance, tel qu'un livre ou un aspect de l'étude religieuse. Le processus de l'enseignement et de l'apprentissage se déroulait comme suit : d'abord, le maître, homme ou femme, lisait le texte original d'un livre particulier, y apportant des commentaires et des explications. Ensuite, l'élève lisait le texte à son tour, en rendait compte au maître en présence d'autres élèves et écoutait les commentaires et corrections du maître. Puis le maître pouvait permettre à l'élève de copier le livre ou des parties du livre. Enfin, le maître remettait un *Ijaza* à l'élève – une sorte de diplôme, témoignant de la compétence de l'élève et du fait qu'il ou elle avait lu et compris un certain livre sous la tutelle du maître. Cet *Ijaza* permettait aussi à l'élève de donner des enseignements sur ce même livre ou ce même domaine de connaissance (Abu Bakr 1998, 129).

5. Pour un compte-rendu détaillé et raisonné du livre d'Al-Sakhawi, *Kitab Al-Nisa* [Le Livre des Femmes], voir Huda Lufti 1981, 104-124.

centre des lumières et de la culture arabe. Elle laisse entendre que, tout comme les hommes de lettres, elle a accès à cet héritage.

L'enseignement islamique oral, destiné aux femmes analphabètes

La transmission des enseignements de l'Islam à travers la région nord-africaine fut, de tout temps, polyphonique. La poésie populaire soufie en langues vernaculaires locales fut un des moyens utilisés pour assurer la prolifération des textes oraux (Schimmel 1982, 21). L'importance de la participation féminine dans la transmission orale des enseignements islamiques n'a été que très récemment explorée et reconnue dans les travaux de recherche universitaires (Berkey 1992, 29). Dans la région Sous, du sud-ouest marocain, par exemple, les femmes participèrent de façon significative à l'enseignement des rites islamiques, par le chant et la poésie. Le texte berbère, enregistré en 2004 et reproduit dans ce volume, remonte sans doute à plusieurs siècles. Dans ce chant, des femmes déclarent d'abord leur allégeance à Muhammad, dont elles chantent les louanges : « O Maître des Lumières, O Fleur de toutes les créatures terrestres. » (Voir « La fleur de toutes les créatures terrestres », 2004). Elles se décrivent ensuite comme étant « les femmes de ce monde [qui] se tiennent à l'entrée » du paradis. Conscientes de leur statut, et non sans fierté, elles chantent : « Nous valons mieux que ceux et celles dont tous les désirs sont assouvis. » Elles ajoutent enfin à leurs prières l'évocation du travail qu'elles accomplissent : piler le grain, porter et élever les enfants, et même puiser de l'eau pour d'autres. Ce chant, dont la spécificité consiste à mêler des aspects de la vie domestique à la tradition islamique, se présente ainsi comme un autre exemple de textes de femmes, réclamant avec insistance qu'on les écoute.

Implication des femmes dans les domaines du droit et de l'économie

Les chercheurs travaillant sur la période pré-moderne en Afrique du Nord ont souvent buté sur l'hypothèse sans fondement, selon laquelle le désir d'émancipation et de participation aux affaires publiques des femmes aurait été importé de l'Occident. Cependant il apparaît de plus en plus clairement que, durant de nombreux siècles, les femmes de la région avaient fonctionné de manière plus autonome qu'on ne l'avait pensé jusqu'ici⁶.

6. Tel est l'argument convaincant avancé par Afaf Lufti Al-Sayyid Marsot dans son livre de 1995, *Women and Men in Late Eighteenth-Century Egypt* [Les femmes et les hommes à la fin du dix-huitième siècle en Égypte].

Tout au long de la période médiévale, un grand nombre de femmes travaillèrent en tant que paysannes, entremetteuses, bonnes d'enfants, sages-femmes, assistantes de bains, esthéticiennes, tatoueuses et chanteuses. Parce que le droit islamique permettait aux femmes de posséder et d'hériter des biens, il arrivait souvent que les femmes de la classe moyenne achètent et vendent leurs biens fonciers, mettent des magasins en location et prêtent de l'argent avec intérêt (Leila Ahmed 1993, 110). On a souvent rapporté le fait qu'elles contribuaient à la vie publique « en participant au marché en tant qu'acheteuses, vendeuses et investisseuses » (Marsot 1995, 134).

Des documents existants datant de cette époque confirment également le fait que les femmes de la classe supérieure pouvaient posséder et émanciper des esclaves, sans qu'elles aient eu, au préalable, à en obtenir l'autorisation d'un autre membre de la famille. Un document retenu pour cette anthologie présente Astour Heyoh, une chrétienne copte vivant en Égypte au onzième siècle, qui choisit de libérer son esclave. Elle est la seule signataire du document, officiellement enregistré en tant que preuve légale d'une émancipation devenue dès lors inviolable et irrévocable. (Voir « Libération d'une esclave », 1003).

Les registres de la cour ottomane

Les registres de cour, datant de la période ottomane en Égypte, qui s'étendit environ du seizième au dix-huitième siècle, contiennent une grande masse de documents ayant trait à la vie sociale et économique quotidienne des Égyptiens et d'autres citoyens – de Syriens, de Marocains, de Mamelouks, de Turcs et de Grecs. Ces registres de cour ottomans sont d'autant plus précieux qu'ils constituent une rare source d'information sur le statut légal et économique des femmes et sur les représentations du genre en général. De nombreux rapports se réfèrent à des transactions commerciales, à des testaments, à des dotations religieuses et à des interactions sociales. Ils présentent souvent un procès, au cours duquel un plaignant, de sexe masculin ou féminin, comparaît devant un juge confessionnel. En l'absence d'un code légal séculaire, civil, les jugements reposaient sur des principes et des préceptes de l'une des quatre sectes majeures de la pensée et de la jurisprudence sunnites islamiques (le hanafisme, le hanbalisme, le malékisme et le chafiisme).

Tous ces documents présentent des femmes qui entreprennent des actions légales, pour obtenir et sauvegarder leurs droits. Il semblerait que les femmes aient fréquemment recouru à la justice, ce qui leur permettait de se faire entendre. Dans l'un de ces documents, par exemple, deux femmes portent plainte contre un homme qui leur doit de l'argent à toutes

les deux – dette que la cour lui intime de rembourser. Lorsqu’il refuse de le faire, il se retrouve emprisonné sur l’injonction de ces mêmes femmes⁷. Dans un autre document, Om-el-kheir, la fille de Mansour, accepte de devenir la garante financière de son mari :

Elle promet de garantir le remboursement de l’argent que son mari devait à Sheikh Abdel Kader fils d’Ali, fils de Moussa... Son mari, Ibrahim, fils de Khalil, fils de Mohamed... devait à Sheikh Abdel Kader neuf cents pièces [*nifs*] d’un montant original légalement enregistré de deux mille six-cents pièces. Sheikh Abdel Khader lui accorda l’extension qu’elle demandait, à condition qu’elle garantisse, par décret légal, que le mari lui payerait la moitié d’une livre chaque jour, faute de quoi elle ne pouvait pas garantir le paiement ... S’il arrivait qu’elle cesse le règlement pour plus de trente jours successifs, le droit à l’extension serait annulé, et elle aurait à payer l’intégralité de la somme due immédiatement. » (Registre de Cour, 1566).

Bien qu’en Afrique du Nord, où l’Islam prédomine, le droit d’initier le divorce ait été autrefois et reste toujours encore un privilège masculin, la loi islamique de la Shari’a soutient le droit d’une femme à la séparation – c.à.d. son droit d’être légalement divorcée de son mari – à condition qu’elle restitue la dot et les cadeaux qu’il lui aura faits lors du mariage. Dans un document égyptien du onzième siècle, Sara, la fille d’Abboud Al-Nahid, une femme mariée, mère d’un enfant en bas âge, demande et obtient le droit de se séparer de son mari. (Voir « Usage du droit de séparation », 1069). Elle indique clairement que sa demande ne résulte pas de mauvais traitements qu’elle aurait subis de la part de son mari, mais simplement des sentiments d’« aversion envers sa personne » qu’elle éprouve. « Étant donné qu’elle et son mari craignent de s’attirer la colère de Dieu en désobéissant à Ses préceptes », une référence tacite aux possibles rapports extra-maritaux, elle renonce aux droits financiers de séparation, c’est-à-dire à la pension alimentaire et à la restitution de la dot.

Dans un autre document, extrait d’un registre de cour ottomane, Fatima, la fille de Salem Ben Aly, demande le divorce et l’obtient, en rendant à son mari tout l’argent qu’il avait dépensé pour elle. Dans ce cas particulier, tandis que le contrat de mariage avait été signé et engageait de

7. Ce document est daté du 16^e jour du Dou al Hidjia de la fin de l’an 1056 du calendrier hégirien (22 janvier 1647). Dans le texte, il est écrit que le juge « accepta la pétition des femmes et donna ordre à l’accusé de verser la somme de dix-huit *nifs* et trois quarts, en accord avec les requêtes religieuses/légales. L’homme, cependant, ne paya pas cette somme. C’est alors que les femmes mentionnées précédemment décidèrent de le faire arrêter et emprisonner. Il en fut fait ainsi, sur ordre du juge ci-dessus mentionné... ».

ce fait légalement les deux partis, le mariage n'avait pas encore été consumé :

Fatima, la fille vierge de Salem Ben Aly, mieux connu sous le nom d'El-Zeidaq, demanda à son mari Shebad El Din, connu sous le nom de Shobeid El Etkawy, de divorcer d'avec elle, en faisant une première prononciation du divorce, avant consommation du mariage. Ce divorce lui serait accordé, à condition qu'elle lui restitue la pension alimentaire de vingt-cinq dinars qu'il lui avait versée. Il accepta et lui accorda le divorce, dans le respect des conditions financières stipulées. La voici donc légalement divorcée de lui et libre de reprendre le contrôle de sa vie. Par conséquent, elle ne pourra se remarier avec lui que dans le cadre d'un nouveau contrat, sous de nouveaux termes légaux... (Registre de la Cour 1595).

La philanthropie

L'implication intime des femmes dans les affaires des sociétés nord-africaines apparaît aussi dans leurs nombreuses contributions aux *waqf* : dotations ou dons financiers en soutien de la construction de mosquées, de magasins et d'autres œuvres charitables. Alaf Lufti Al-Sayyid Marsot, qui se pencha sur les dotations et les biens enregistrés au bureau d'état civil du Caire sur une période de quarante ans, allant de 1749 à 1789, découvrit que 30 à 40 pour cent des *waqf* étaient rédigés au nom de femmes (1995, 55). Des centaines de documents ayant trait à des *waqf* de femmes sont préservés dans les registres beyliques, le Beit Al-Mal, ou « Trésor », et la Cour législative d'Alger.

Beaucoup de femmes donnèrent d'énormes sommes d'argent pour participer à des œuvres publiques spécifiques – en particulier au *waqf* de la « Grande Mosquée », et surtout au *waqf* de l'« Haramayn » ou *waqf* au profit de la Mecque, ainsi qu'au *waqf* au profit des Tombes et Zaouïas des Saints, les contributions à l'« Haramayn » étant les plus substantielles⁸. Tous ces documents attestent du fait qu'il y avait dans la région des

8. Les femmes contribuèrent à 187 *waqf*, c'est-à-dire à 22.86 pour cent de l'ensemble. Ces contributions comprenaient des propriétés (26 magasins remplis, 72 maisons, 14 entrepôts, 8 petites maisons, 18 étages supérieurs de maisons et 8 écuries). Pour le reste, il s'agissait de parts ou d'héritage qui étaient revenus à des femmes. En 1752, 23 *waqf* de femmes furent documentés. Trois quart d'entre eux allèrent à la seule mosquée Haramayn et on employa de nombreux fonctionnaires pour les gérer. Certains documents montrent que les Turcs et les Andalous étaient, la plupart du temps, responsables de l'argent. Par exemple, en 1653, Mohamed Agha Bin Hassan Al-Turqi et Ali Agha Bin Mahmoud Al-Turqi et les deux marchands Al-Hajj Ali Klato Bin Mussa Al-Andalusi et Al-Hajj Mohamed Bin Fateh Al-Andalusi étaient responsables des contributions.

femmes plus autonomes et respectées pour leur pouvoir financier qu'on ne l'avait jusqu'ici reconnu. Selon Marsot, dès le dix-neuvième siècle des femmes de presque tous les groupes sociaux « avaient accès à toutes les formes de propriété. Ni l'appartenance au sexe féminin, ni la réclusion des femmes de l'élite n'empêchèrent les femmes de participer à la vie économique de leur pays » (1995, 134).

L'esclavage

Durant les seizième et dix-septième siècles, deux empires puissants et soutenus par la religion, l'Empire ottoman et l'Empire espagnol, se disputèrent la suprématie territoriale et militaire du Maghreb. Durant cette période, de nombreux Maghrébins, hommes et femmes, furent capturés et réduits en esclavage (Ennaji 1999, xxii, 166). Si les documents historiques abondent en histoires de renégats chrétiens, on dispose de peu d'information sur les femmes esclaves du Maghreb, dont la grande majorité était berbère et musulmane.

La Révolte des Morisques (1568) – instiguée par les musulmans du sud de l'Espagne qu'on avait forcés à se convertir au christianisme – et les batailles qui s'en suivirent remplirent les marchés espagnols de femmes esclaves berbères. Les hommes, tout comme les femmes riches, pratiquaient le commerce des femmes esclaves. Des contrats de vente et des chartes de franchise, ainsi que des certificats de baptême, de mariage et de décès des archives de Grenade, couvrant les années 1560 à 1579, attestent de l'existence de ces femmes esclaves. Parmi les villes maghrébines citées dans les documents comme des lieux d'approvisionnement en esclaves nord-africains, se trouvaient Oran, Tlemcen, Alger, Mostaganem, Constantine, Bizerte, Tunis et Melilla (Majalla Al-Manahil 1981, 87). Oran, où la présence espagnole s'étendit du début du seizième siècle à la fin du dix-huitième, est la ville la plus souvent citée.

Un conseil d'administration gérât ces contributions, en présence du comité exécutif de l'Haramayn, des muftis malikites et hanafites, des juges malikites et hanafites, du chef de la tribu, du président du conseil d'administration, ainsi que d'un comité militaire. Tout cela se déroulait sous la surveillance suprême du pouvoir exécutif le plus élevé : celui du pacha ou *bey*. Les *waqf* ne bénéficiaient pas seulement aux pauvres de Medina et de la Mecque, mais aussi aux fonctionnaires ; une grande partie de l'argent allait par ailleurs à la maintenance des maisons et autres bâtiments offerts. Le restant était distribué annuellement sous forme d'aumônes aux pauvres ; on appelait *surra* un grand sac rempli d'argent que l'administrateur des finances avait l'habitude de distribuer aux pauvres, lorsqu'il accompagnait des princes au Hajj. Parmi les dirigeants distingués qui se joignirent à la procession du Hajj, on citera Cheikh Al-Mawhub en l'an 1707, Bu Tiba Al-Lamadani avant 1758, Al-Hajj Mohamed Bin Al-Wahid Bin Sidi Al-Khalladi et l'un des petits-fils de Sidi Ahmed Bin Yussuf en l'an 1761.

La plupart des esclaves de sexe féminin étaient capturées très jeunes, alors qu'elles avaient entre six et douze ans. Une fois que ces filles avaient atteint leurs dix-huit ou vingt ans, on avait fait d'elles des chrétiennes « obéissantes ». Aucune esclave ne pouvait se marier sans posséder de certificat de baptême. Peu d'entre elles se révoltaient au point de s'enfuir car, si elles se faisaient attraper, elles risquaient l'emprisonnement. On assista à quelques rares révoltes violentes et à des répressions tout aussi violentes : en 1631, une esclave berbère qui avait tenté de tuer ses maîtres fut pendue publiquement dans un square de Grenade (Majalla Al-Manahil 1981, volume 21, 29).

La question de l'esclavage traverse comme un courant sous-terrain la vie de cette région à travers les millénaires. La pénurie de textes du dix-neuvième siècle explique la pénurie de références à cette question, au moment précis où elle modelait la vie de la région et où elle prenait un sens racial qui n'était peut-être pas le sien à l'Âge Classique. La question de l'esclavage sous-tendit la révolte mahdiste de 1881-1899, qui opposa d'abord les Soudanais aux Égyptiens, puis aux Britanniques ; elle conduisit de manière durable à une séparation entre le Nord et le Sud du Bilad al-Sudan ou « Terre des Noirs ». L'existence d'esclaves à ce moment particulier du dix-neuvième siècle allait influencer un grand nombre de questions qui seraient décisives pour l'institution de l'éducation précoce des filles, religieuse ou séculaire, et ce courant historique sous-terrain persiste jusqu'à ce jour durant des crises telles que la tourmente actuelle du Darfour (Green 2007).

Le personnel, le passionnel et l'intime

Durant ces longs siècles, tout comme elles l'avaient fait durant l'Âge Classique, les femmes exprimèrent des sentiments passionnés et intimes, à travers leurs poèmes et leurs lettres et, pour celles qui n'étaient pas éduquées, à travers leurs chants. Certains de leurs textes écrits ont survécu. Mahriyya Al-Aghlabiya, par exemple, pleure la mort de son frère à la manière d'al-Khansaa, la poétesse classique de l'Arabie du dix-septième siècle, renommée pour ses grandes élégies. (Voir « Deux poèmes tunisiens », neuvième et onzième siècle). Dans des vers mémorables, elle décrit la profondeur de son désespoir, de sa douleur :

Tout comme la terre décompose
les morts, ainsi
le chagrin décompose-t-il
les femmes aimantes.

Quant à Khadija Bint Kalthoum, elle évoque l'homme qu'elle aime et que ses frères ont rejeté comme prétendant : « Ils nous ont séparés », dit-elle, [et] « nous ont déchirés. »

En Espagne andalouse du dixième et onzième siècle, à une époque où les musulmans contrôlaient de grandes parties de la Péninsule Ibérique, on assista, à en croire Abdulla al-Udhari (1999) à une « prolifération » de poétesses musulmanes et juives. Tandis que la liberté des femmes et l'égalité des sexes étaient sérieusement remises en question dans les régions orientales de l'empire islamique, les femmes pouvaient se permettre de rompre les tabous en Andalousie, en tous cas dans leurs poèmes, et peut-être aussi dans leur vie. L'amour et la passion étaient au cœur de la poésie de ces femmes. C'est ainsi que Hafsa Bint Hamdun, une musulmane du dixième siècle, écrit :

J'ai un amant qui a une très haute opinion de lui-même et qui, quand il me raccompagne,

Se pavane en disant : « Tu n'aurais pas pu trouver de meilleur homme que moi. »

Ce à quoi je réponds : « Connais-tu meilleure femme que moi ? »

(Al-Udhari 1999, 156)

La poétesse juive du onzième siècle, Qasmuna Bint Isma'il ibn Yusuf ibn Annaghriila exprima sa crainte de passer à côté de la sexualité :

Je vois un jardin avec des fruits mûrs, prêts à être ramassés, mais point de mains qui les ramasse,

Il est douloureux pour moi de voir ma jeunesse s'en aller, laissant l'innommable intouché.

(Al-Udhari 1999, 178)

Wallada Bint al-Mustakfi, la fille du Calife Omeyyade Mustakfi, une autre femme du onzième siècle, réputée pour avoir été l'une des plus belles de son temps, s'exprime d'un ton qui dénote la finesse de son esprit et son mépris, face à l'infidélité de son amant :

Si tu étais fidèle à notre amour, tu n'aurais pas perdu la tête à propos de ma servante.

Tu as laissé tomber une branche qui bourgeonnait pour une brindille sans vie.

Tu sais que je suis la lune et pourtant tu t'es emmouraché d'une minuscule étoile.

(Al-Udhari 1999, 188)

Quant à la poétesse du onzième siècle, I'timad Arrumaikiyya, elle a recours à un érotisme explicite, en implorant son amant de répondre à ses désirs :

Je t'implore de venir à moi plus rapidement que le vent, de te hisser sur ma poitrine, de creuser et labourer mon corps vigoureusement, et de ne lâcher prise qu'après m'avoir enflammée trois fois.

(Al-Udhari 1999, 196).

Dans cette anthologie, on lira des vers de la poétesse du douzième siècle, Hafsa Al-Rakuniya, qui quitta l'Espagne pour aller vivre à Marrakech ; elle y célèbre l'amour charnel dans un langage exquis : « J'exalte ces lèvres, » écrit-elle, « D'elles j'ai bu un nectar/plus délicieux que le vin. » (Voir « Poèmes d'amour », 1160).

Le mariage et l'amour : convergence ou divergence

Le mariage, en tant qu'exutoire socialement légitimé des sentiments et des passions, durant la période médiévale, reposait en réalité souvent sur des considérations matérielles et même parfois sur la coercition. On donnait fréquemment des jeunes femmes en mariage à des hommes plus âgés qu'elles, ce qui résultait en un nombre croissant d'infidélités conjugales. Au quinzième siècle, dans *Les luminaires du neuvième siècle*, Shams El Din Al-Sakhawi évoque sa rencontre avec une femme insatisfaite qui reconnaît son attirance physique envers les jeunes gens, surtout lorsqu'elle pense à son vieux et repoussant mari. Lorsqu'Al-Sakhawi lui demande pourquoi elle « déteste se rendre au marché », elle répond : « Quand je vois tous les beaux jeunes gens qui s'y trouvent, je suis attirée par eux. Et quand je rentre à la maison, je ne supporte plus la vue de mon mari. »

Même si les propos de cette femme nous arrivent à travers le filtre de la conscience d'Al-Sakhawi, le récit nous permet d'entrevoir la vie des femmes de la région, au Moyen Âge – ce qui est chose rare. Il se pourrait que les femmes n'aient pas été aussi confinées chez elles qu'on a généralement voulu le faire croire. La franchise avec laquelle s'exprime cette femme rompt d'ailleurs un autre stéréotype ; en effet, à notre grand étonnement, elle n'exprime aucun remords à propos de la fascination qu'exerce sur elle la beauté masculine et elle proclame : « De même que les hommes sont attirés par les belles femmes, les femmes sont attirées par les beaux jeunes gens bien rasés »⁹.

9. Al-Sakhawi rapporta ainsi les propos de la jeune femme [dont la citation ci-dessus est extraite] : « Un jour, au marché de Warrakeen, j'ai rencontré un jeune homme qui a

Du dix-neuvième siècle au milieu du vingtième siècle : l'oppression coloniale et « l'éveil des femmes »

Dès le début du dix-neuvième siècle, alors que s'achevait la campagne militaire menée par Napoléon contre l'Égypte, l'ensemble de l'Afrique du Nord, à l'exception du Maroc, était sous contrôle ottoman. Durant une grande partie du siècle, l'Algérie et le Maroc furent dominés par des conflits tribaux et une guerre contre l'occupation française de l'Algérie qui commença en 1830. De 1830 à 1847, le Maroc combattit les Français aux côtés des nationalistes algériens et, jusqu'à la fin du siècle, la structure tribale et la tradition religieuse du Maroc régnèrent là où c'était possible, étant donné que les conflits entre le sultan ottoman et les tribus berbères n'avaient de cesse.

Nous n'avons pas retrouvé de textes de femmes nord-africaines du dix-neuvième siècle, en grande partie parce que la plupart des femmes de cette époque n'étaient pas éduquées, et, selon nous, parce que les femmes de l'élite, qui en toute vraisemblance l'étaient, étaient confinées au harem. Nous pensons également – partageant ainsi l'avis de nombreux historiens – que le dix-neuvième siècle fut bien plus dur pour les femmes – et pas seulement en Égypte – que ne l'avaient été les siècles précédents, durant lesquels la réclusion n'était peut-être pas aussi sévèrement appliquée et l'accès à l'éducation pas défendu avec autant d'ardeur.

Ce n'est donc qu'à travers les récits d'hommes et de femmes européennes que nous pouvons entrevoir les activités d'un certain nombre de femmes nord-africaines du dix-neuvième siècle. C'est ainsi que nous savons, par exemple, qu'une jeune Algérienne berbère, Laila Fatma N'soumer, née autour de 1830, mena une rébellion à grande échelle contre l'armée française au milieu du dix-neuvième siècle. Nous ne connaissons pas son point de vue sur cette action, bien qu'elle ait été une femme éduquée ainsi qu'une dirigeante religieuse nationale, parce

tout simplement capturé mon cœur. Une fois de retour chez moi, mon mari ne valait plus guère mieux, à mes yeux, qu'une mouche bleue, qu'un monstre, qu'un ogre ou qu'un taureau peu attirant. De même que les hommes sont attirés par les belles femmes, les femmes sont attirées par les beaux jeunes gens bien rasés. Un autre jour, je regardais par la fenêtre avec mon mari, quand j'ai aperçu un homme. Alors je me suis mise à comparer la beauté de sa barbe, de son visage et de ses yeux à la barbe broussailleuse de mon mari, à sa denture gigantesque, à l'énormité de son nez, à ses yeux de fouine, à sa peau rugueuse, à la laideur de ses vêtements, à sa grossièreté et à l'odeur nauséabonde qui se dégage de sa bouche et de ses aisselles, sans parler de sa conversation insipide. Je me suis amourachée de l'homme que j'ai aperçu. Mais », poursuivit-elle, « je me suis repentie et j'ai décidé de ne jamais plus me rendre aux bains publics et de ne plus rendre de visite à personne. C'est comme cela que mon mari est redevenu un cygne à mes yeux. » (cité dans Abdel Razik 1999, 123).

qu'après son arrestation, les Français brûlèrent sa bibliothèque et confisquèrent ses biens. Elle mourut en prison à l'âge de trente-trois ans.

Textes oraux en berbère et en arabe

Les terres natales des Berbères, mentionnées dans les plus anciennes histoires de la région, firent partie des conquêtes arabes. La tradition orale des Berbères, multilingues, souvent nomades et englobant à différentes époques des païens, des chrétiens et des juifs, est bien préservée. Elle comprend, par exemple, une histoire datant du sixième siècle – celle de Kahina, une femme guerrière de la région des Montagnes Aurès de l'Algérie contemporaine, qui contraignit les envahisseurs arabes à cesser leur avancée en 690. Cependant, en l'espace de cinq ans, lorsque la fragile coalition qu'elle contrôlait tomba en miettes, Kahina se suicida, demandant à ses fils de se rendre au camp arabe, avec l'ordre d'adopter l'Islam.

Les plus anciens textes oraux de ce volume datent sans doute du début du dix-neuvième siècle, même s'ils furent découverts pour la première fois dans les années 1920 par un intrépide savant marocain, Mohammed al-Fassi, qui produisit une petite anthologie de ces chants en français. On appela ces chants *la'rubiyat*, une métathèse d'*Al-Ruba'iyat* qui désigne le genre poétique classique bédouin arabe. Certains d'entre eux appartiennent à un genre poétique exclusivement féminin, originaire de Fès, au Maroc, qu'on continue de pratiquer. (Voir « *La'rubiyat* ou Des chants de femmes », début du dix-neuvième siècle). Au cours du dix-neuvième siècle, les pays du Maghreb maintinrent des liens culturels forts avec les anciens royaumes islamiques de l'Andalousie en Espagne – des liens consolidés par la masse de migrants musulmans et juifs qui fuyaient la Reconquista chrétienne espagnole pour aller s'installer à Fès et dans d'autres régions urbaines et rurales de l'Afrique du Nord. Le Maroc, situé à seulement sept miles de l'Europe, était ouvert au monde extérieur, mais fermé à tout ce qui risquait de secouer sa stabilité politique et sociale interne. C'est donc dans la ville insouciant de Fès que purent naître ces chants, *la'rubiyat*.

Interprétés en arabe marocain familier sur les lieux de rassemblement des femmes, ces chants se transmettaient de mère en fille. Des générations de femmes anonymes les mémorisèrent, les transformèrent et y ajoutèrent des paroles de leur cru. L'auditoire de ces chants était sans doute constitué d'autres femmes, probablement recluses. Les sujets abordés variaient, comprenant des thèmes domestiques, tels que l'amour et le deuil, et pour le moins, des allusions à leur situation de recluses :

Chante, ô, oiseau, puisque te voilà chanceux.
Tu as de l'eau et des graines dans ta cage.

À l'autre bout du panorama de la vie des femmes nord-africaines du dix-neuvième siècle se trouvent les chants politiques de Kharboucha, souvent appelée *sheikha* ou dirigeante de sa tribu dans la région de Doukkala-Abda du Maroc. Kharboucha inventa une forme de chant, aujourd'hui appelé *aita* ; c'était un appel à l'action, chanté exclusivement par des femmes marocaines ou par des hommes habillés comme des femmes. Elle composa et chanta des chants en arabe, en soutien de l'opposition militante du peuple à l'agent de l'État, [le caïd] Aïssa Ben Omar, dont les armées avaient tué sans merci. (Voir « Aïssa le Renard », 1895). Dans un de ses chants, elle anticipe sa propre mort aux mains d'Aïssa Ben Omar et pose une question émouvante à son compatriote :

Ô vieillard aux cheveux gris ! La trahison de mon *caïd* est mauvaise.
D'où es-tu ?
D'où suis-je ?
Ne sommes-nous pas originaires du même endroit ?
Rien ne dure à jamais ...

Cette anthologie comprend également d'autres textes oraux, tels que des chants et des histoires, des berceuses et des chants de mariage, ou des contes berbères et arabes. Tandis que beaucoup de ces textes décrivent la vie des femmes au sein de leurs familles, certains chants évoquent également la résistance anticoloniale, un sens féroce de l'indépendance et un désir pressant de droits politiques.

Les premières écoles de filles

À la fin du dix-neuvième siècle, les femmes nord-africaines, comme l'avaient fait leurs sœurs de l'Afrique subsaharienne et du monde entier, commencèrent leur combat pour l'égalité, en réclamant le droit des femmes à l'éducation. Le chemin qui conduisit à l'éducation ne fut ni direct, ni indéfectible.

La première école pour femmes de la région fut établie en Égypte, en 1832, non pas parce que le dirigeant de l'Égypte, Mohammed Ali, croyait en l'éducation des femmes per se, même s'il voulait donner l'impression d'être un dirigeant éclairé, mais parce qu'il avait besoin d'infirmières pour soigner le nombre croissant de ses soldats, infectés par la syphilis, apparemment contractée auprès de prostituées du Caire. Puisque les infirmières étrangères revenaient cher, il ordonna l'établissement d'une école

d'infirmières et de sages-femmes (Fahny, *in* Abu-Lughod 1998, 46). Étant donné la résistance générale des Égyptiens opulents à l'éducation des femmes, il n'est pas étonnant que le gouvernement égyptien ait été incapable de remplir les écoles de jeunes femmes. C'est alors que des officiels du gouvernement se rendirent à un marché d'esclaves local pour y acquérir dix jeunes filles abyssiniennes et soudanaises, qui furent les dix premières étudiantes de l'école à être rattachées à un hôpital militaire, à Abu Zaabal, à l'extérieur du Caire (Badran 1995, 8-10). On finit aussi par admettre des orphelines nées à l'Hôpital d'Abu Zabal à l'entrée de l'école, qui devint ainsi la première école d'État de filles non issues de l'élite. Peu à peu, d'autres filles issues de familles pauvres se montrèrent prêtes à s'y inscrire, étant donné qu'elles y touchaient un traitement et qu'après obtention de leur diplôme, elles pouvaient être nommées à des postes de sages-femmes ou d'assistantes médicales. Le programme d'études comprenait les éléments de base de matières telles que l'arabe, l'obstétrique, la santé publique et la puériculture (Khalifa 1973, 102-105). Il est intéressant de noter que la première femme journaliste de la région, Galila Tamerhan, ait été diplômée de l'École d'Infirmières d'Abu Zaabal (Abou Gazi et El Saddah 2001, 29).

À la même époque, quelques filles de la classe supérieure et de la classe moyenne suivirent des cours dans des écoles religieuses étrangères, établies entre 1830 et 1870. L'École Missionnaire Anglicane fut fondée en 1835 ; les Français fondèrent également une école de filles en 1845, puis une école franciscaine pour des jeunes esclaves affranchies, avec pour objectif initial de les former aux tâches domestiques. En 1875, cet établissement se transforma en une école de filles comme les autres (Khalifa 1973, 99-101). L'Ordre Franciscain Catholique fonda de nombreuses autres écoles en Haute Égypte, une initiative qui se développa à travers le pays. Toutes ces écoles étaient destinées principalement aux filles d'étrangers résidant en Égypte. Les quelques filles égyptiennes inscrites à l'école étaient chrétiennes, étant donné que la plupart des pères musulmans pensaient qu'il n'était pas bon de permettre à leurs filles de s'éloigner des traditions islamiques. Les Égyptiens se montrèrent plus tolérants vis-à-vis des écoles établies par les missionnaires protestants, convaincus que ces derniers n'avaient pas à cœur de convertir des musulmans. Les communautés coptes chrétiennes et musulmanes ouvrirent également des écoles en 1855 et en 1878, respectivement. En tous cas, il est important de faire remarquer que toutes ces institutions avaient pour objectif de préparer les femmes à devenir de bonnes épouses et de bonnes mères – le premier devoir d'une femme étant de veiller au bonheur de son mari et non au sien (Khalifa 1973, 99-101 ; Atiya 1991, 678).

D'une manière générale, le mouvement en vue de l'établissement d'écoles d'État pour jeunes filles se développa lentement à travers la

région. En Égypte, on assista à l'établissement de l'École El Siyufiya de filles en 1873, avec la contribution et sous le patronage de l'épouse du Khédivé Ismail. En 1889, l'École El Siyufiya, devenue École El Saneya, offrait un programme d'éducation primaire aux filles ; par la suite, elle leur permit de préparer des certificats de pédagogie et, pour finir, de suivre un programme d'éducation secondaire (Abou Ghazi & El Saddah, 2001, 27). À l'autre bout de la région, la première école de filles du Maroc ouvrit ses portes en 1862 à Tétouan ; elle était essentiellement fréquentée par des filles juives et par un petit nombre de musulmanes (Daoud 1993, 243). En 1932, pas moins de trois mille filles étaient inscrites dans les écoles du Maroc et, en 1943, quinze filles obtinrent un certificat d'études primaires (Dafali 2001, 225). À partir de 1945, on assista à la fondation de nombreuses autres écoles de filles.

Entre 1882 et 1884, les forces coloniales françaises en Algérie fermèrent les écoles coraniques, considérées comme des lieux potentiels de résistance, et établirent des écoles séculaires de garçons ainsi que des écoles missionnaires, destinées au départ aux orphelines. Parmi ces écoles, on citera la célèbre école des filles du village de Taddert-ou-Fella, dirigée par Madame Malaval, une Française ; c'est là que Fadhma Aïth Mansour Amrouche fit ses études primaires (Voir « L'exclusion » et « L'exil », 1968). Dans ses mémoires, Amrouche écrira plus tard : « Jusqu'en 1888, mes souvenirs sont vagues. En octobre de cette même année, je dus aller dans la classe des grandes. Nous étions quatre petites : Alice, Inès, Blanche et moi, Marguerite. On nous avait donné des prénoms français, car il y avait trop de Fadhma, Tassâdit, ou de Dahbia » (Amrouche [1968] 2000, 32). Même dans les rares écoles où le christianisme n'était pas enseigné, les *Ulama* algériens (c.à.d. la communauté des meilleurs savants musulmans) croyaient que des pratiques, telles que celle qui consistait à donner des noms chrétiens aux jeunes filles, risquaient d'éroder leur identité algérienne. C'est ainsi qu'ils ouvrirent plusieurs *madrasas* ou écoles islamiques, pour l'enseignement de l'arabe et de la religion aux enfants, le jour, et aux hommes, le soir.

Dans les classes pour enfants, il y avait quelques filles, auxquelles on permettait d'accéder à une éducation de base, mais pas à une éducation secondaire ou supérieure. Dans les régions rurales, il y avait fort peu ou aucune possibilité d'éducation pour les filles. Dans les villes de l'Algérie et du Maroc, on établit des écoles françaises, destinées aux filles françaises et nord-africaines. En Tunisie, la première école de filles fut fondée à Tunis en 1900 ; dix filles y furent inscrites. Les Français fondèrent également des écoles religieuses que fréquentèrent les filles de la classe moyenne de la capitale (Daoud 1993, 43).

Défense de l'éducation des femmes

En 1899, un savant égyptien renommé, Qasim Amin [ou « Kassem Amin »], fut un des premiers à prendre la défense de l'éducation des femmes, dans un ouvrage intitulé *Tahrir al-Mar'a* [La libération des femmes]. D'autres dirigeants réformistes du début du vingtième siècle – tels que Mohammed Allal al-Fassi au Maroc, Abd al-Hamid Ibn Badis en Algérie et Tahar Haddad en Tunisie – avancèrent des arguments en faveur de l'émancipation des femmes dans le cadre des valeurs culturelles et religieuses de leurs sociétés. Ces dirigeants lièrent le développement social et la modernisation à l'éducation des femmes. C'était là un premier pas, étant donné qu'Amin, par exemple, ne réclamait pour elles que l'éducation primaire dont la conception était d'ailleurs centrée autour de l'homme : « Il est du devoir de la femme », écrivit-il, « de planifier le budget du ménage... d'organiser sa maison... de la rendre agréable à son mari ; ainsi, sa maison sera-t-elle pour lui, un lieu de détente, où il aimera se retrouver... C'est aussi son devoir – et c'est là son premier devoir, le plus important de tous – d'élever des enfants et de s'en occuper physiquement, mentalement et moralement » (Qasim Amin 1976, 31). Amin allait sans aucun doute rester, durant de nombreuses années, à la fois un héros et une Némésis pour le mouvement de libération des femmes : l'existence d'un homme influent, défenseur de la cause féministe, était importante en ce temps-là. Cependant, le fait que le point de vue d'Amin ait suscité une opposition et des prises de position plus radicales, de la part de femmes d'ores et déjà éduquées, fut utile également.

Parmi ces dernières se trouvait la journaliste et célèbre romancière, Labiba Hashim, qui encouragea les femmes à mettre à profit leur éducation, à abandonner la domesticité qu'on leur imposait, à devenir des modèles à suivre pour leurs sœurs et à s'impliquer dans la vie sociale et intellectuelle de leur pays. (Voir « La femme orientale », 1898). Hashim affirma avec fermeté sa foi en la compétence féminine, lorsqu'elle conclut : « Nous avons certes en nous l'aptitude et le pouvoir de briller. »

Nabaweya Moussa fut, elle aussi, une femme qui inspira de manière significative d'autres femmes de sa génération – et des générations à venir – elle qui rejeta en son temps le proverbe saisissant selon lequel : « On apprend aux filles à tisser, on ne leur apprend pas à écrire. » (Voir « Oui à l'éducation et Non au mariage », 1937). Quand son frère menaça de la désavouer, si elle n'abandonnait pas la poursuite de ses études, elle déclara d'un ton de défiance : « Fort bien ! Cela me fera un membre de ma famille en moins ! » Déterminée à atteindre son but, elle ignore aussi sa mère qui refusait de l'aider, vola le sceau de cette dernière et entreprit de poser elle-même sa candidature pour l'École de Saneya. Dans ses mémoires, elle décrit son mécontentement face à l'éducation de base

qu'on lui avait offerte ; elle montre comment elle eut à se battre seule pour se préparer à l'examen d'entrée et pour réussir à écrire sans y avoir été entraînée à l'aide d'un stylo-plume – un instrument qu'elle n'avait encore jamais pratiqué. Une fois admise, il lui fallut défier sa mère une fois de plus, en menaçant de postuler l'internat si on l'empêchait d'aller à l'école. Le courage dont Moussa fit preuve, en poursuivant ses études contre vents et marées, ainsi que ses efforts ultérieurs, en soutien de l'éducation des femmes, font d'elle un modèle à suivre pour d'autres femmes¹⁰.

Une autre histoire d'héroïsme nous arrive du Maroc. C'est l'histoire de Khnata Bennani, mère mésestimée et non éduquée de cinq filles, qui prit le risque de déplaire à son mari en assurant l'éducation à ces dernières. L'un d'elles, Khadija Zizi, une des codirectrices de ce volume, décrit en ces termes les gestes de rébellion de sa mère, en faveur de sa fille aînée, au début des années 1950 :

Mon père avait décidé que ma sœur aînée n'irait pas à l'école secondaire. C'est alors que, le jour de l'examen d'entrée, ma mère fit semblant d'envoyer ma sœur faire une commission pour elle ; elle l'aida à sortir de la maison en catimini, pour lui permettre de se rendre à l'école. Comme ma sœur obtint de bonnes notes à son examen d'entrée, mon père finit par lui permettre de poursuivre ses études.

La sœur aînée de Zizi est actuellement une physicienne moléculaire internationalement reconnue et les cinq sœurs ont toutes obtenu des diplômes universitaires. On remarquera d'ailleurs qu'au sein de cette famille, l'accès des deux fils à l'éducation secondaire n'avait jamais été mis en question.

En Algérie, l'éducation des garçons fut la plate-forme essentielle à laquelle eut recours l'Association des *Ulema* musulmans pour restaurer l'identité des Algériens et s'opposer à l'éducation française, en prenant son contre-pied. Ils pensaient que l'éducation était une arme dangereuse des colonialistes qui prenaient pour cible l'identité musulmane et nationale algérienne. Bien qu'on permît à un certain nombre de filles d'assister aux cours, le programme politique s'opposa à la mixité scolaire, rejeta l'idée de

10. Voir Khalifa 1973, 117-122. Moussa continua de militer en faveur du droit à l'éducation des femmes et elle ouvrit sa propre école, *Madrasat Tarkeyat Al-Fatah* [École pour le Développement des Filles] qui deviendra par la suite l'École *Banat El Ashraf*. Elle fonda par la suite de nombreuses autres écoles au Caire et à Alexandrie. Moussa demanda aussi qu'on cesse d'enseigner des matières différentes aux garçons et aux filles et réclama l'unification des programmes. Elle contribua également à l'éducation des femmes, en devenant enseignante professionnelle et en donnant des cours publics aux femmes à l'université dès 1908.

l'égalité des hommes et des femmes et prit position en faveur du voile. Une éducation séparée des filles, y compris leur alphabétisation, n'était considérée comme nécessaires que dans la mesure où elle produirait de meilleures mères qui apprendraient à leurs enfants leur rôle de constructeurs de la nation. Tous les partis politiques étaient d'accord sur le fait que, si on éduquait les femmes, ce n'était pas pour leur permettre d'entrer dans le monde en tant que travailleuses qualifiées. Dans ce milieu-là, la soi-disant « question des femmes » ne préoccupait guère les Algériens illettrés.

Le journalisme et les journaux

Al-Fatat [La Jeune Femme] de Hind Nawfal, fondé à Alexandrie en novembre 1892, fut le premier périodique féminin égyptien. La presse féminine se diversifia ensuite, publiant des essais sur le mariage, la polygamie, le voile, et aussi sur les droits à l'éducation et à l'emploi, marquant une période de transformation et de changement. Comme le fait remarquer Beth Baron, « le sens du progrès et des possibilités se résumait en une expression récurrente dans toute la presse féminine : *al-nahda al-nisa'iyya* [« l'éveil des femmes »] » (2005,2). Labiba Hashim, dont l'essai féministe fervent, « La femme orientale », fut d'abord publié dans l'un de ces nouveaux périodiques avait, dès 1906, établi son propre magazine, *Fatat Al-Shark* [La Fille de l'Orient], dans lequel elle continuait de souligner l'importance de l'éducation des femmes. En 1908, un groupe de musulmanes égyptiennes forma la Société pour le Progrès des Femmes et publia un mensuel sous le même nom – *Jam'iyyat Tarqiyat al-Mar'ah* – pour promouvoir les droits de la femme dans le contexte islamique. Fatima Rashid en était la rédactrice-en-chef. À la fin de 1908, Malaka Sa'd, une copte d'Égypte, lança *Al-Jins Al-Latif* [Le Beau Sexe] et encouragea les femmes à s'intéresser autant aux questions de genre que de politique. Malak Hifni Nassef apporta des contributions majeures à la publication du journal (Baron 2005, 29-30).

Ce volume comprend plusieurs essais qui avaient d'abord été publiés dans ces premiers journaux et qui sont évoqués ailleurs dans cette introduction générale. Il est important cependant de mentionner que, dès 1910, Malak Hifni Nassef (écrivant sous le pseudonyme de Bahithat al-Badiya), publia un essai dans lequel elle critiquait la pratique abusive de la polygamie dans *Al-Jarida*, le journal libéral du parti séculaire *Umma*. (Voir « La polygamie », 1910). En 1925, Mounira Thabet, la rédactrice en chef féministe d'*Al-Amal* [L'Espoir], le journal féminin du Wafd – premier parti politique de l'Égypte – écrivit un texte sur l'abus des droits financiers accordés aux femmes sous la loi de la Shari'a. (Voir « Les droits des femmes », 1925).

Tout au long des années 1930 et 1940, des femmes journalistes du Maroc s'exprimèrent sur des questions relatives aux droits des femmes et sur le besoin qu'avaient les femmes d'être éduquées pour pouvoir accéder à ces droits. Un certain nombre de journaux et de magazines coopérèrent. *Majallat Al-Maghrib* (magazine marocain), par exemple, publia un essai, qui avait probablement été écrit par Malika Al-Fassi sous le pseudonyme d'« Al-Fatat ». (Voir « De l'éducation des jeunes femmes », 1935). En 1940, le même magazine publia un supplément hebdomadaire de dix pages consacrées aux affaires féminines, en particulier des articles dans lesquels on discutait de l'obligation, pour les femmes, de porter le *haïk* seul ou avec la *djellaba* (Aouchar 1960,60). Dès 1946, *Le Jeune Maghrébin*, un hebdomadaire indépendant, se mit à réclamer l'émancipation des femmes, la fin du port du voile et la « modernisation » (Lamouri et al. 1994, 29).

En Algérie, par contre, les femmes ne firent leur entrée dans le domaine du journalisme qu'après l'indépendance, à l'exception de Djamila Dêbêche qui, en 1947, lança *L'Action*, une revue féministe que les femmes algériennes musulmanes des années 1940 utilisèrent comme plate-forme pour débattre de questions relatives à l'émancipation et au progrès des femmes. En tant que publication indépendante, *L'Action* invitait les femmes algériennes à contribuer au développement de leur pays, en suivant l'exemple de femmes d'autres nations musulmanes, telles que l'Égypte et la Turquie. Cette revue publia également une sélection d'essais et de textes littéraires d'écrivains occidentaux.

Débats sur la raison d'être de l'éducation des femmes

Durant les premières années du vingtième siècle, on assista à la rencontre de plusieurs forces qui firent avancer les débats sur l'éducation des femmes. Si beaucoup de personnes pensaient qu'il fallait limiter l'éducation des femmes au niveau du primaire, on avait besoin d'enseignants pour atteindre ce but. C'est ainsi que, pour les besoins mêmes de l'éducation primaire, il fallut permettre au moins à quelques femmes d'accéder à un niveau de formation supérieur et à un emploi rémunéré. En 1900, l'École de Saneya commença à offrir un programme de formation d'enseignantes ; d'autres écoles, du Caire et d'Alexandrie, suivirent le mouvement pendant les deux premières décennies du vingtième siècle. Par ailleurs, en Égypte et au Maghreb, des nationalistes désireux de promouvoir le progrès fondèrent des écoles indépendantes de filles dans de nombreuses régions provinciales. La sécularisation du curriculum avait commencé avant, lorsque le dirigeant égyptien, Muhammad Ali, prit le contrôle de l'Université Al-Azhar, la prestigieuse institution d'éducation supérieure égyptienne, dans la première moitié du dix-neuvième

siècle. Certains dirigeants religieux, y compris le réformateur Mohammed Abdou, avaient aussi demandé qu'on accordât aux femmes le droit d'étudier les questions religieuses indépendamment, dans le cadre de leur éducation générale (Badran 1995, 8-10).

Bien évidemment, toute cette activité suscita des débats qui se poursuivirent encore longtemps au vingtième siècle (Khalifa 1973, 112-115). Des femmes écrivains se mirent à attaquer les islamistes réactionnaires et conservateurs qui voulaient à tout prix que les femmes restent à la maison et soient privées d'une véritable éducation ; elles considéraient que ce type d'attitudes n'était pas seulement néfaste aux femmes, mais aussi au progrès de la nation en tant qu'État moderne. Dans *Al-Amal*, Helmeiya Yousry critique les conservateurs qui abusent de l'Islam pour atteindre leur but, c'est-à-dire pour opprimer les femmes et les priver de leurs droits à l'éducation et à la liberté. (Voir « Réponse aux réactionnaires », 1925). Yousry, qui savait que la Constitution Égyptienne de 1923 avait déclaré que l'éducation était une priorité nationale et qu'en 1924, le gouvernement avait décrété que l'éducation primaire serait obligatoire pour les garçons et les filles, lança une attaque virulente contre les réactionnaires, en déclarant avec véhémence qu'éduquer les femmes, cela consistait à éduquer la nation : « Les femmes sont la moitié du monde et les mères de l'autre moitié ; c'est donc dans leur éducation que repose l'éducation de la population tout entière, et dans leur détérioration, la misère et la régression de tous »¹¹.

Une modification de la conscience féminine – résultant, au moins en partie, de la poussée du nationalisme et de la résistance au colonialisme – poussa les femmes à vouloir abandonner leur réclusion et à réclamer un espace public par le biais de l'éducation, de la philanthropie et de l'activisme politique, qui constituent tous pour les femmes des moyens essentiels d'améliorer leur condition, quelles que soient leur classe sociale ou leur religion. Des femmes, libérales et conservatrices, laïques et religieuses, commencèrent à se trouver des objectifs communs : l'éducation et le droit à la parole publique. En 1908, Fatma Rashid fonda *Jam'iyyat Tarqiyat al-Mar'ah* [La Société pour le Progrès des Femmes] et le journal du même nom. Elle encouragea les femmes à signer leurs textes de leur vrai

11. Voir Khalifa 1973, 124.

Ci-dessous, les statistiques de l'éducation des filles en Égypte en 1923 :

<u>Type d'école</u>	<u>Date de sa fondation</u>	<u>Nombre de filles</u>
Jardin d'enfants	1918	306
Élémentaire	1909	22, 335
Primaire	1882	247
Secondaire	1920	72
Normale	1903	917

nom, plutôt que d'avoir recours à des pseudonymes pour protéger leur réputation (Abu Ghazi & El Saddah 2001, 58). Durant la même année de 1908, la Princesse Fatima, qui était la fille célèbre et influente du Khédivé Ismail, encouragea, finança et fonda l'établissement de la première université nationale et continua de la soutenir pendant de nombreuses années.

En 1934, le Comité d'Action Marocaine, premier parti politique du Maroc, présenta un plan de réforme réclamant l'éducation obligatoire pour les enfants des deux sexes, âgés de six à douze ans¹². En 1931, on fonda la première école pour les filles de l'élite à Salé et une autre, en 1937, à Fès (Daoud 1993, 243). En 1938, il y avait huit écoles de filles au Maroc. Il est important de mentionner ici que le journalisme joua un rôle important dans la promotion de l'éducation et dans l'émancipation des filles. Entre 1931 et 1936, *Al-Maghrib*, un journal nationaliste, milita en faveur de l'ouverture d'écoles et du droit des femmes à l'éducation. (En 1963, l'école allait être obligatoire, pour les filles et les garçons, au Maroc). Il en alla de même en Tunisie, où l'éducation des filles devenait de plus en plus populaire et où les parents n'hésitaient plus à envoyer leurs filles à l'école. En 1939, on ne comptait pas moins de 6000 élèves dans les écoles primaires de filles en Tunisie (Daoud 1993, 48).

Comme le firent leurs sœurs égyptiennes, les Marocaines nationalistes entreprirent d'éduquer d'autres femmes, le progrès des femmes égyptiennes leur servant souvent de modèle. En 1944, Lalla Radia Ouazzani Chadhi, une femme opulente, qui avait reçu une éducation religieuse mais qui était illettrée, se laissa convaincre par Malika El-Fassi d'acheter une maison où l'on donnerait des cours informels aux femmes. Des enseignantes volontaires et d'autres donations permirent à cette entreprise de se poursuivre. Le jour où le Maroc accéda à l'Indépendance, en 1955, un groupe de cinq enseignantes, qui devaient leur éducation à cette école, écrivirent une lettre de remerciement à Lalla Radia Chadhi (Voir « À Lalla Radia, notre phare éternel », 1955) et y ajoutèrent des sommes d'argent destinées à la poursuite de la lutte contre l'analphabétisme des femmes.

Cependant le combat pour l'éducation des femmes était aussi un combat pour leur droit au travail, et pas seulement dans la salle de classe, mais aussi, par exemple, dans le journalisme. Malika Al-Fassi, une

12. Voir Daoud 1993, 244. La plate-forme de la réforme du Comité d'Action Marocaine réclama :

- L'éducation obligatoire pour les enfants de 6 à 12 ans, avec un programme pédagogique spécifique pour les filles, qui serait adapté à la culture arabe et musulmane ;
- Un baccalauréat marocain ;
- Des programmes d'alphabétisation et de lutte contre le chômage ;
- Une politique de la santé centrée autour de la maternité.

femme qui joua un rôle important dans le mouvement nationaliste, célébra dans un essai journalistique, publié en 1943, l'obtention par des filles de leur certificat d'études primaires et lança un appel à la nation, lui demandant d'encourager les filles à poursuivre également leur éducation secondaire et supérieure. Selon elle, l'objectif de l'éducation n'était pas seulement de produire de épouses, mais des citoyennes capables « [de] vertu et [de] succès », comprenant « les devoirs que [leur] dicte [leur] société », et désireuses de « voir [leurs] idées se transformer en réalités. » (Voir « Une avancée importante pour l'éducation des filles », 1943).

De même, lors de la première assemblée générale de l'association *Akhavat Al-Safa* [Les Sœurs de la Pureté] – la première association féminine du Maroc – la présidente, Habiba Guessoussa, développa l'argument selon lequel l'éducation des femmes permettrait de les sauver de « l'obscurité de l'ignorance » et les conduirait à « la lumière de la connaissance et de la prospérité ». (Voir « Un discours d'ouverture », 1947). S'exprimant en faveur d'une politique nationale, la Princesse Lalla Aisha, fille du sultan du Maroc (par la suite, roi du Maroc), Mohammed V, et grande défenseuse de l'éducation des femmes, déclara dans un discours public célèbre que son père « s'attend[ait] à ce que toutes les femmes marocaines s'investissent dans l'éducation et déploient leurs efforts pour acquérir une éducation ; c'est au niveau de l'éducation que se mesurent la civilisation et le progrès d'une nation. » (Voir « Discours d'une princesse dévoilée », 1947).

Le milieu du vingtième siècle : libérer les nations, libérer les femmes

Du début du dix-neuvième siècle jusqu'au milieu du vingtième, toute l'Afrique du Nord tomba sous la coupe de puissances coloniales européennes. Tandis que les pays du Maghreb – le Maroc, l'Algérie, la Tunisie et la Mauritanie – subirent la domination coloniale française, la Lybie fut colonisée par l'Italie et l'Égypte par l'Empire Britannique. Cependant, si l'Algérie et la Lybie succombèrent devant les forces armées coloniales après une longue période de résistance armée, le Maroc et la Tunisie ne furent jamais envahies par des forces étrangères et devinrent des protectorats. Ainsi s'explique le fait que chaque zone de la région connut un processus de libération différent : les manœuvres politiques chez les uns, la révolte armée chez les autres. Rien de tout cela ne fut facile. En Algérie, par exemple, l'interruption des négociations politiques conduisit à une longue lutte armée : la Guerre de l'indépendance de l'Algérie dura de 1954 à 1962 et fut décrite par Benjamin Stora comme « l'une des guerres de décolonisation française les plus cruelles du siècle : l'autre ayant été

celle d'Indochine (1946-1954) » (2001, 29-30 / 2004)¹³. Au Maroc, le combat passa de la résistance armée dans les régions rurales à la lutte politique, puis à nouveau à la lutte armée dans certaines zones urbaines.

Luttes pour l'indépendance nationale

Au Maroc, au début des années 1920, une femme berbère, orpheline et aveugle, Tawgrat Walt Aissa N'Ait Sokham, chanta des poèmes dans lesquels elle encourageait les femmes à résister aux colonisateurs et diabolisait les hommes lâches. Dans un de ses poèmes, elle en appelle aux femmes, leur demandant de « porter le drapeau » et elle condamne les hommes en ces termes :

Honte à vous ; vous n'êtes pas des hommes,
Car il vous plaît d'être esclaves des infidèles.
(Voir « La Résistance », début des années 1920)

En enregistrant ses souvenirs du passé pour ses descendants, Rabha Moha, une autre femme berbère maîtrisant le verbe, décrit par le chant « les grands bâtiments / construits par les Français / dans la ville de Meknès » et recommande aux siens de « mang[er] la soupe étant donné / qu'ils nous la donnent / pour rien. » Dans un chant plus sombre, elle évoque les Français en train de « tuer des femmes parmi les civils » ainsi que ces fils qu'on oblige à porter de l'eau aux Français et elle jure :

Je n'aurai plus d'enfant
Qui travailleront pour les Français
Quand ils seront grands.

Rabéa Qadri, une autre militante marocaine, éprouve une colère encore plus grande. Dans un chant des années 1950, elle s'écrie :

Qu'on m'apporte la tête de De Gaulle –
Je la brûlerai.
Qu'on m'apporte la tête de De Gaulle –
Je la ferai griller¹⁴.

13. Pour plus d'informations, on se référera à Julien [1952] 2002 et à Trouitt Powell 2003.

14. Ce chant fut enregistré sur magnétophone par Abdenmour Kharraki, le 4 avril 2002. Selon la chanteuse et le collecteur, il aurait d'abord été chanté en arabe marocain familial, au début des années 1960.

De par sa nature, le colonialisme menace les identités nationales et culturelles, en se concentrant souvent autour des femmes, considérées comme les porteuses vulnérables de la culture. C'est ainsi que les femmes se retrouvèrent prises en étau entre les nationalistes qui voulaient les protéger de la contamination culturelle et les colonisateurs qui tentaient de les « civiliser », en pensant que ce serait le moyen le plus efficace de « civiliser » la société tout entière. Inévitablement, le désir des colonisateurs buttant contre la résistance patriarcale, de nombreuses femmes se retrouvèrent de plus en plus recluses dans leurs maisons et leurs villages, et donc exclues du discours et de l'action publics.

Néanmoins, plusieurs femmes dirigèrent des rébellions régionales contre les colonisateurs et beaucoup d'autres y participèrent. Nous avons déjà mentionné la légendaire Algérienne, Fatma N'Soumer qui dirigea une armée d'hommes et de femmes, au milieu du dix-neuvième siècle, lors d'une rébellion contre les forces d'occupation ; elle rallia à sa cause les mosquées et les *zawiyas* ou écoles religieuses de la région kabyle en Algérie du nord, qui lui accordèrent pleinement leur soutien. Son mouvement de résistance fit subir de nombreuses défaites aux troupes françaises dirigées par le Général Randon – notamment lors de la bataille du 18-19 juillet 1854, durant laquelle les colonisateurs perdirent 800 hommes, parmi lesquels 56 officiers. 371 autres soldats de l'armée coloniale furent blessés au combat¹⁵.

Le 16 mars 1919, plusieurs centaines de femmes égyptiennes organisèrent une manifestation en faveur du dirigeant du Parti Wafd, Saad Zaghloul, qu'on avait exilé à Malte. Cette manifestation s'inscrivait au sein d'un soulèvement à l'échelle nationale, que l'on décrira par la suite comme la Révolution Égyptienne de 1919 ; elle marqua un moment historique pour les femmes voilées de la classe moyenne et de la classe supérieure, qui se retrouvèrent au beau milieu de la sphère publique, en tant que participantes au combat national. Au Caire, la marche fut dirigée entre autres par Saphia Zaghloul, l'épouse du dirigeant en exil, et par Huda Shaarawi, l'organisatrice de l'Union Féministe Égyptienne. À Alexandrie, à Fayoum et ailleurs, des centaines d'autres femmes voilées défilèrent. Par la suite, des milliers d'enseignants et d'étudiants, de travailleurs, de juristes et d'employés du gouvernement défilèrent à travers les quartiers du Caire, où des milliers d'autres personnes les rejoignirent, ignorant les Britanniques qui essayaient de bloquer leur avancée. Des manifestations similaires eurent lieu dans d'autres villes d'Égypte.

Tandis que les Britanniques permirent à Saphia Zaghloul de rejoindre son mari en exil (Voir « Lettre d'exil », 1922), d'autres femmes continuè-

15. Pour de plus amples détails, voir Bitam 2000. Malheureusement, parce que les Français finirent par emprisonner et tuer Fatma N'Soumer, puis par brûler sa bibliothèque et ses papiers, il ne nous reste aucun texte d'elle.

rent d'organiser des grèves et d'autres manifestations, ainsi que des boycotts de produits britanniques. Elles écrivirent des pétitions, dans lesquelles elles dénonçaient les autorités britanniques, déplorant les mauvais traitements qu'on leur faisait subir au cours des manifestations : plusieurs femmes trouvèrent la mort aux côtés des hommes, lorsque les Britanniques ouvrirent le feu pendant les manifestations de 1919. Shafika Mohammed, tuée par balle le 16 mars, fut déclarée première femme martyre de la révolution. Il y en eut d'autres après elle, telles que Fahima Riad, Aisha Omar et Hamida Khalil (Subki 1986, 18-19). Les femmes utilisèrent aussi la presse pour faire circuler des pamphlets et des déclarations à l'intérieur du pays et à l'étranger. À l'extérieur des centres urbains, d'autres femmes coupèrent des lignes de chemin de fer, détruisirent des lignes télégraphiques et apportèrent leur assistance aux militants engagés dans d'autres actes de résistance (Subki 1986, 21-30).

Des marches similaires furent organisées par les femmes du Maroc en guise de protestation contre le protectorat français dans leur pays. En août 1952, des ouvrières du textile de Rabat se joignirent à une grève qui dura un mois entier et, à Casablanca, des femmes se joignirent à la grève générale et aux manifestations qui se déroulèrent en décembre de la même année. Un certain nombre de femmes et d'hommes furent tués au cours des manifestations par une police prête à tirer sur des manifestants non armés. En réponse aux manifestations, les colonialistes français tentèrent d'éliminer les communistes et les membres du Parti nationaliste de l'Istiqlal à travers le Maroc. Mais, lorsqu'en 1953, les Français décidèrent d'envoyer en exil le sultan, Mohammed V, des hommes et des femmes en nombre presque égal remplirent les rues des villes et commencèrent un combat armé qui visait principalement les collaborateurs marocains, ainsi que la police et les soldats français.

On taxa les rapports que les femmes entretenaient avec leur monarque déposé de « Youssefisme », les assimilant au concept psychanalytique du transfert. Selon cette théorie, les femmes marocaines étaient capables de s'identifier à leur souverain, non en tant qu'être majestueux et lointain, mais plutôt en tant qu'être faible et abandonné. Le sultan était devenu une « figure de père », à cause de son malheur, et les femmes voulaient le protéger et le sauver. Lorsque des dizaines de milliers de femmes se rassemblèrent sur leurs terrasses, elles firent même l'expérience d'une hallucination collective : beaucoup d'entre elles virent apparaître, dans la lune, la silhouette de Mohammed V sur un cheval blanc ! Touria Chaoui, la première femme pilote, survola le Palais Royal, larguant des prospectus à la gloire de Mohammed V (Rivet 1991, 373-376).

Comme l'explique Alison Baker, lorsque vint le moment de résister au colonialisme, les barrières de genre s'effondrèrent tout simplement. Après le départ en exil de Mohammed V, écrit-elle, « des hommes et des

femmes envahirent spontanément les rues, participant en masse à des manifestations dans toutes les villes du Maroc. Les femmes qui n'étaient encore jamais sorties de chez elles se joignirent au mouvement » (1998, 27). Pendant cette période de résistance, des femmes portèrent des armes dans leurs sacs à mains et sous leurs voiles. Elles travaillèrent comme agents de liaison, cachèrent des militants chez elles et rassemblèrent des informations utiles à la résistance (Lakthiri 2002, 3-8). Comme Malika El-Fassi le décrit plus tard, « des ménagères de Fès se rassemblèrent en foules sur leurs terrasses et utilisèrent toutes sortes d'objets domestiques en guise d'armes : des pots de fleurs, des bassines d'eau chaude, de grosses pierres » (1992, 22). Le combat armé en milieu urbain se poursuivit au Maroc jusqu'au retour d'exil de Mohammed V, en novembre 1955.

Il rentra en tant que libérateur : partout où il se rendait, une multitude d'hommes et de femmes se rassemblaient en chantant des slogans, tels que : « Vive le roi, vive l'indépendance ! » La présence des femmes en ces occasions était parfaitement visible ; leurs sentiments nationalistes et leur travail pour l'indépendance étaient indéniables. Par conséquent, lors de sa réunion du 21 novembre 1955, le Parti de l'Istiqlal déclara que les femmes étaient les égales des hommes et réclama leur émancipation. Parmi les nombreuses femmes qui participèrent au congrès, l'on remarqua particulièrement Zhor Lazraq, une femme de vingt-et-un-ans, originaire de Fès et ardente défenseuse des droits des femmes¹⁶. La participation des femmes marocaines aux manifestations visait autant leur propre libération que celle de leur nation.

Les femmes algériennes, qui cherchaient elles aussi à se libérer, en même temps que leur nation, rejoignirent les rangs du combat armé pour l'indépendance. Le 1^{er} novembre 1954, tous les nationalistes algériens s'unirent sous la direction du Front de Libération National (FLN), un parti fondé dans le but de chasser les colonisateurs français du territoire algérien. Au début de cette guerre, le mouvement des femmes algériennes cessa toutes ses activités sociales pour se dévouer à la cause du FLN. Elles pensaient que l'indépendance personnelle des femmes ne pouvait se réaliser au sein d'une nation colonisée. Nafissa Hamoud, la dirigeante de l'Association des Femmes Musulmanes Algériennes, fut la première femme médecin à rejoindre les soldats de la libération, en 1955 ; un certain nombre d'infirmières suivirent son exemple. Fatima Benosmane, qui dirigeait l'Union des Femmes d'Algérie, rejoignit elle aussi la résistance ; elle fut arrêtée et torturée en 1957. Parmi les étudiants qui participèrent à la grève du mois de mai 1956, organisée par l'Union Générale des Étudiants Musulmans d'Algérie, se trouvaient des femmes. Selon le recensement du

16. Zhor Lazraq commença sa carrière politique à l'âge de douze ans, lorsqu'elle rejoignit le Parti de l'Istiqlal (Akharbach & Rerhaye 1992, 48).

mois d'août 1956 qui se déroula pendant le Congrès de Soummam, le premier congrès du FLN, quarante-neuf femmes se trouvaient parmi les 1010 premiers *moudjahidine* ou soldats de la libération (Daoud 1993, 140).

À la fin de la révolution, le nombre de *moudjahidat* ou femmes combattantes avait atteint les 10949 ; 1755 d'entre elles se trouvaient dans les rangs de l'Armée de la Libération Nationale (ALN). On ajoutera encore à ce nombre les 2388 femmes qui servirent de *fida'iyat* ou agents de liaison, dont le travail consistait à relier les différentes factions de l'ANL, à transporter des armes et de l'argent en cachette et à faciliter les mouvements des *moudjahidine*, en particulier dans les centres urbains, où les femmes avaient une importance capitale. Leur participation massive à la révolution conduisit le FLN à déclarer officiellement : « Les femmes algériennes ont gagné [la bataille pour] leurs droits par leur participation à la guerre. »

Leur engagement dans la révolution constitua un gigantesque pas en avant pour les femmes algériennes. Leur participation leur permit de passer de la sphère privée à la sphère publique et de défier des tabous sociaux majeurs. En même temps, les hommes algériens furent obligés de considérer de manière pragmatique – ne serait-ce que temporairement – le comportement des femmes, en acceptant un changement auquel ils auraient résisté en des circonstances moins exigeantes. On ne jugea pas que les femmes qui s'étaient jointes aux révolutionnaires avaient brisé un code, même si la plupart d'entre elles étaient lycéennes ou étudiantes à l'université. Elles participèrent aux actions révolutionnaires en tant que mineures, sans le consentement de leurs parents. Nous avons inclus dans ce volume une lettre de prison de Baya Hocine qui rejoignit les rangs du FLN à l'âge de quinze ans, et qui fut arrêtée et torturée alors qu'elle était toujours mineure, à l'âge de dix-sept ans. Elle fut la plus jeune personne à avoir été condamnée à mort durant la lutte de libération nationale, même si du fait de son âge, la sentence ne fut jamais exécutée. (Voir « Condamnée à mort », 1957). Dans la lettre qu'elle adressa à sa mère depuis sa prison, elle écrivit :

« Maman chérie,

Pour la première fois je t'écris depuis ma condamnation. Ma sœur et moi avons reçu la sentence avec calme et dignité. J'espère que tu dois en faire autant de ton côté (...). De toute façon, je me suis immédiatement pourvue en cassation, d'où tu peux en déduire que je suis appelante. (...)»

La guerre du voile

En tant que moyen d'identification des femmes, le voile a été utilisé métaphoriquement dans toutes ses formes et sous de nombreuses variantes. Lorsque Mohammed V retourna au Maroc après son exil, par

exemple, les femmes enlevèrent leur *litham*, ce léger morceau de tissu avec lequel elles se couvraient le visage – symbolisant par ce geste leur libération du protectorat. De manière similaire, mais aussi quelque peu contradictoire, le *haïk* qui les couvrait entièrement fut, lui aussi, utilisé durant de nombreuses années avant la guerre d'indépendance, comme un moyen de résistance culturelle au colonialisme. Le *haïk* servit également, assez curieusement, d'instrument de combat et d'outil de camouflage durant le combat armé de libération. Les femmes cachèrent des messages sous leur voile, ainsi que de l'argent et des armes. Recouvertes de leur *haïk*, elles pouvaient échapper aux fouilles des soldats français, puisqu'aucun homme n'avait le droit de toucher une femme voilée musulmane. Au plus fort de la Bataille d'Alger, certains combattants révolutionnaires eurent recours au voile pour couvrir leurs déplacements entre les quartiers de la Casbah ; cependant ils se firent souvent repérer en tant qu'hommes, à cause de leur démarche. On finit d'ailleurs par fouiller tout le monde aux postes de contrôle. Puisqu'elles ne pouvaient plus se cacher sous leur voile, les combattantes algériennes eurent alors recours à des vêtements européens, ce qui leur permit d'entrer dans les quartiers européens de la ville pour y déposer des explosifs¹⁷. Pour beaucoup, au sein du FLN, le terrorisme urbain parut être la seule option restante pour répondre à l'exécution à la guillotine, dans la Prison de Barberousse à Alger, des héros nationaux, Ahmad Zabane et Abdelkader Ferradj, et à la bombe destructrice que les colonialistes avaient déposée dans la Rue Thèbes, au cœur de la Casbah, qui tua quelques soixante-dix civils innocents. Ces deux événements conduisirent des femmes et des hommes en grand nombre à considérer le combat armé comme le seul moyen de mettre un terme au colonialisme français. De plus en plus de femmes rejoignirent alors la révolution et acceptèrent de remplir des tâches dangereuses.

Le nom de femmes combattantes fit son apparition dans les media internationaux, ce qui valut à la cause algérienne la solidarité et le soutien d'intellectuels français, tels que Simone de Beauvoir qui préfaça un ouvrage dans lequel l'héroïne de guerre, Djamila Boupacha, décrivit les actes hideux de torture qu'elle subit en prison, en 1960, tels que la « baignoire », les chocs électriques et le « supplice de la bouteille » :

17. Frantz Fanon glorifia la nouvelle vie de ces femmes en ces termes : « Porteuse de mitraillette, de grenades à main, de centaines de fausses cartes d'identité, de bombes, la femme algérienne dévoilée nage comme un poisson dans les eaux occidentales. L'armée, les patrouilles françaises, lui sourient à son passage, lui font des compliments sur son apparence physique, sans qu'aucun d'entre eux ne soupçonne qu'elle porte une mitraillette dans son porte-documents qui, sous peu, servira à tirer sur quatre ou cinq membres d'une patrouille. » (2001, 4).

Après m'avoir attachée dans une position spéciale, on m'enfonça dans le vagin le goulot d'une bouteille. Je hurlai et je perdis connaissance pendant, je crois, deux jours.

(Voir « Témoignages sur la torture », 1960).

Dans les récits de prisonnières algériennes, les larmes sont absentes. Malgré l'intensité du traumatisme, les épreuves traversées ne firent que renforcer leur engagement à leur mission. Elles savaient qu'elles étaient en prison, non en tant que criminelles, mais en tant que soldats au service de ce qu'elles pensaient être une noble cause. La poétesse Zhor Zerari qui fut arrêtée, torturée et mutilée à jamais, rêvait de l'indépendance future de son pays dans les poèmes qu'elle écrivit en prison :

Les enfants aujourd'hui
Ne vont pas en classe
Ils écrivent l'histoire
De l'Algérie libre.

(Voir « Deux poèmes de prison », 1960)

En-dehors de ces quelques récits puissants, on ne dispose que de rares comptes-rendus de femmes sur leur travail pour la libération de leur pays du colonialisme. Cette absence de documentation contribue à l'oubli du rôle vital joué par les femmes dans la libération des nations nord-africaines. En fait, le récit le plus populaire et le plus célèbre de leur combat, mis en scène dans le film remarquable de Gillo Pontecorvo, « La Bataille d'Alger » (1965), est une représentation visuelle des frontières racialisées nuancées que les corps de femmes pouvaient engendrer au sein des sociétés islamiques colonisées. Le film rend hommage à l'héroïsme des femmes, mais garde le silence sur les actes de torture qu'elles ont subis. Il s'ouvre sur une représentation du sens de la torture pour le corps masculin dans le contexte du combat nationaliste, mais garde le silence sur la torture des corps de femmes. Le film d'Assia Djebar, « La Noubia des Femmes du Mont Chenoua » (2001), fut le premier à présenter une perspective féminine sur les facettes complexes de ce combat. Cette œuvre ne se limite pas aux histoires d'héroïsme ; elle introduit aussi des histoires de torture – en posant, de manière significative, la question du silence.

La construction des États nations avec des femmes citoyennes

Même si on a longtemps ignoré ce fait dans les histoires officielles de la région, les femmes contribuèrent de manière significative à la construction politique et sociale des pays modernes de l'Afrique du Nord. Elles se

battirent pour l'indépendance, participèrent au travail des partis politiques, engagèrent ou rejoignirent des mouvements d'action politique, infiltrèrent le monde universitaire et les organisations internationales et luttèrent audacieusement contre le fanatisme religieux. Tout au long de la période allant de la colonisation, en passant par l'indépendance et la construction de l'État, jusqu'à l'ère de la démocratisation, des femmes s'activèrent partout dans la sphère publique. Au départ, les mouvements de femmes se préoccupèrent essentiellement des droits des femmes à l'éducation et à un statut légal. Durant les guerres de libération, les femmes s'adonnèrent rapidement au militantisme social, avant d'œuvrer pour la mise en place, dans chaque pays, d'une société civile qui accorderait aux femmes, en contexte islamique, des droits acceptables.

La période durant laquelle les pays de l'Afrique du Nord se transformèrent en États-nations s'étendit de 1922 (Égypte) à 1956 (Maroc et Tunisie), à 1962 (Algérie). Malgré ce laps de temps de quarante ans, on relève de nombreuses similarités dans les activités des femmes de la région, surtout parce que la déclaration unilatérale de l'indépendance de l'Égypte ne répondait pas aux attentes des nationalistes de ce pays. Après la Révolution de 1919 qui réclamait la démocratie et la libération de l'occupation britannique, le statut de l'Égypte en tant que protectorat fut révoqué et le pays fut déclaré État souverain ; cependant les Britanniques continuèrent d'y maintenir une présence militaire et une forte influence, en particulier en matière de politique étrangère. À la suite de cette déclaration, une nouvelle constitution fut adoptée, en avril 1923 ; elle fut approuvée par un comité législatif de trente membres. Quoique la nouvelle constitution obligeât le cabinet à rendre des comptes au parlement, elle accordait au roi le droit de dissoudre le parlement. Rien de tout cela n'était fait pour plaire à de nombreux réformistes, y compris à ceux des groupes les plus importants de femmes, poursuivant leurs activités au nom de Saad Zaghloul qui allait être élu premier ministre en 1924. Les organisations de femmes objectaient aussi avec force au fait que la nouvelle constitution n'offrît pas aux femmes les mêmes droits civils et politiques qu'aux hommes.

En mai 1923, Huda Shaarawi participa à une conférence à Rome, sous la banderole de l'Union Féministe Égyptienne nouvellement formée, aux côtés de Saiza Nabarawi, son amie et protégée, et de Nabaweya Moussa. À la conférence, elles réclamèrent la restauration des droits dont avaient joui les femmes durant les périodes pharaonique et islamique. À leur retour en Égypte, au moment de descendre de leur train au Caire, Shaarawi et Nabarawi enlevèrent leur voile – un geste signifiant leur émancipation. Dès lors, deux organisations égyptiennes – le Comité Central des Femmes Wafdistes et l'Union Féministe Égyptienne – continuèrent cette tradition de lutte féministe indépendante et organisée, avec

pour objectif partiel de faire amender la nouvelle constitution égyptienne et d'obtenir pour les femmes des droits véritablement égaux dans les sphères politiques, économiques et sociales. Des femmes égyptiennes se mirent alors à participer à des conférences européennes sur les droits des femmes et à lutter pour l'obtention de ces droits chez elles. Avec à sa tête Huda Shaarawi, le Comité Central des Femmes Wafdistes réclama des droits politiques pour les femmes, y compris celui d'assister aux célébrations parlementaires de 1924. Lorsqu'on leur refusa ce droit, elles organisèrent une manifestation et publièrent une déclaration dénonçant ce refus.

En 1946, Huda Shaarawi écrivit au premier ministre, lui conseillant vivement d'« accorder aux femmes leurs droits politiques », en accord avec la résolution des Nations Unies récemment adoptée, avec l'approbation de l'Égypte. (Voir « Lettre au Premier Ministre », 1946). Shaarawi, qui avait érigé des ponts entre divers mouvements de femmes du monde arabe et d'ailleurs, rappela au premier ministre que le respect des droits des femmes renforcerait l'image de l'Égypte aux yeux des Nations Unies et de la communauté internationale tout entière. L'année suivante, l'Union Féministe Égyptienne publia un livret dans lequel figurait l'ensemble des requêtes des femmes, y compris la plus importante – la nécessité de changer la loi électorale, de manière à ce que les femmes puissent voter, occuper des sièges au parlement et remplir des fonctions au sein des conseils locaux. Ce livret fut distribué à tous les membres du parlement, aux médias et au Président de l'Assemblée. Mounira Thabet joua un rôle majeur dans cette entreprise. Elle publia un livre sur les droits politiques des femmes et écrivit une lettre à Saad Zaghloul et au parlement, dans laquelle elle attaquait la Constitution de 1923, lui reprochant de négliger les droits politiques des femmes. Thabet continua de faire pression en vue de l'obtention du droit de vote des femmes, allant jusqu'à attaquer Saad Zaghloul, lorsqu'il forma un cabinet ministériel qui n'était pas représentatif de la population. Elle déclara que l'exclusion des femmes était une atteinte à la Charte des Nations Unies et une violation de la Déclaration des Droits Humains de l'Assemblée Générale des Nations Unies, adoptée le 10 septembre 1948.

Les femmes continuèrent de militer pour obtenir le droit de vote et une place dans la vie politique. Avec l'avènement de la Révolution de 1952 et la proclamation de la Constitution de 1956, accordant aux femmes le droit de vote et celui de se présenter aux élections parlementaires, l'égalité politique fut officiellement établie en Égypte. Durant les élections parlementaires de 1957, cinq candidates se présentèrent et deux d'entre elles furent élues : Rawya Shams El Din et Amina Shokry (Koura 1996, 22-23).

Au cours des années 1930 et 1940, dans d'autres pays nord-africains qui étaient toujours encore sous le joug colonial, des organisations de femmes furent créées par des femmes de l'élite urbaine éduquée, telles

qu'*Akhwat al-Safaa* [les Sœurs de Pureté] au Maroc, l'Association des Femmes Musulmanes Algériennes et l'Union des Femmes Tunisiennes. Puisque bon nombre de leur participantes étaient liées à des mouvements de libération nationaux plus larges, ces organisations ne concentraient pas tous leurs efforts autour des droits des femmes per se, pensant que l'indépendance du pays s'accompagnerait de l'émancipation des femmes. Il s'agissait, pour elles, de faire prendre conscience aux femmes de leur propre importance sociale, en tant que citoyennes potentielles ; leur fonction consistait à les préparer à devenir des participantes actives à la vie publique de leur pays.

C'est ainsi que les femmes, membres de ces organisations, faisaient paraître des articles dans des journaux, publiant parfois leur propre journal; elles organisaient aussi des rencontres et y prenaient la parole – l'importance de l'éducation des femmes et de la participation de ces dernières à la lutte pour l'indépendance étant des thèmes clés de leurs discours. Les discours publics et formels représentèrent une stratégie importante en vue de l'émancipation des femmes, étant donné qu'ils faisaient entrer des voix de femmes dans l'arène politique. Par exemple, lorsque Bchira Ben Mrad, écrivain et activiste, célébra dans un discours public, la première femme médecin tunisienne, cet événement marqua indirectement l'entrée des voix de femmes dans la sphère publique. (Voir « En l'honneur du Dr. Tawhida Ben Cheikh », 1937).

Des discours de ce type, qui permettaient aux femmes de s'affirmer dans les espaces publics, caractérisèrent les débuts des mouvements de libération des femmes dans les pays du Maghreb, tout comme cela avait été le cas en Égypte. Dans ces discours, des mouvements d'avant-garde de femmes associèrent l'émancipation à la libération de leur pays. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, le journalisme contribua également à cette action, en soulignant l'importance de l'éducation et de la visibilité des femmes et en façonnant le concept d'une citoyenneté féminine responsable.

Les fondamentalistes islamiques, les Codes de la famille et les textes religieux

Au lendemain de l'accession à l'indépendance des pays du Maghreb, dans les années 1950, et au début des années 1960, les nouvelles élites dirigeantes tentèrent de rétablir une version étriquée de l'Islam dans leurs institutions sociales et légales, par le biais de lois de la famille, reposant sur la législation musulmane de la Shari'a. Les mouvements de femmes ne tardèrent pas à voir qu'il s'agissait là d'une trahison de leur cause. Ce n'est qu'en Tunisie que les lois de la famille furent progressistes au lendemain de l'indépendance. Pour faire avancer le débat, des femmes

militantes s'organisèrent à l'intérieur de « sections féminines » de partis politiques de gauche, utilisant cet espace pour défier l'establishment « réactionnaire » et pour réclamer des droits humains. Des écrivains décrivirent alors la désillusion douloureuse des femmes et leur impuissance face aux forces gouvernementales qui les avaient trahies.

Au Maroc, par exemple, le militantisme des femmes fut en partie alimenté par la réalisation amère du fait que les lois de la famille au sein de la nation nouvellement indépendante reléguaient les femmes à la maison et au foyer, les tenant donc à l'écart de la vie publique. À partir de la fin des années 1940, époque des initiatives de l'*Akhawat Al-Safaa* [les Sœurs de Pureté], jusqu'aux années 1990, le mouvement des femmes du Maroc se concentra sur la révision du code de la famille, ou *Moudawana*. Les efforts déployés aboutirent à une pétition rassemblant un million de signataires, en vue de la réforme de la *Moudawana*, sous l'égide de l'Union de l'Action Féminine ; cette pétition rencontra une opposition farouche de la part du Ministre des Affaires Islamiques et des autorités religieuses islamiques. (Voir « Un million de signatures », 1992). Parmi les éléments clés de la pétition, on relève la demande d'abolition de la polygamie, l'établissement d'un âge de majorité, du droit de garde, du droit au divorce, et d'un droit du travail identique pour les femmes et les hommes. La pétition qui connut une grande circulation en 1992 ne constitua en elle-même que la première étape en vue d'une réforme de la loi de la famille marocaine, annoncée par le Roi au Parlement, le 17 octobre 2003.

Les femmes algériennes et tunisiennes luttèrent, elles aussi, pour la révision des lois de la famille. La loi de la famille tunisienne fut amendée en 1965, 1966 et 1981. L'Algérie, par contre, qui ne possédait pas de code de la famille reposant sur la Shari'a, fut une exception à la règle. Tout au long des années 1970, des éléments conservateurs du gouvernement et de la société algériens, avaient présenté plusieurs projets d'un code de la famille, reposant sur les enseignements de l'école malikite sur la Shari'a, mais le Président Houari Boumedienne repoussa l'adoption de cette loi. Après la mort de Boumedienne en 1978, le même groupe parvint, en 1984, à faire adopter une nouvelle loi de la famille, avec l'accord du Président Chadli Bendjedid, qui avait besoin de son soutien pour rester au pouvoir. Les 224 articles de ce code étaient des coups répressifs assénés aux femmes algériennes. Ils représentaient la politique misogyne réactionnaire d'une culture déterminée à subjuguer les femmes en les rendant mineures, aux yeux de la loi.

Bien décidées à remettre en cause ce nouveau code de la famille, les femmes de l'Algérie entamèrent une bataille qui allait être longue et solitaire. Comme le déclara Khalida Messaoudi, « Les hommes restèrent douloureusement absents de notre combat. Cela ne fit que renforcer ma

conviction, selon laquelle les femmes algériennes ne pouvaient attendre le salut que d'elles-mêmes » (Messaoudi & Schemla 1998, 56). Depuis 1984, des femmes vétérans de guerre et des féministes plus jeunes se sont unies pour protester sans relâche contre cette législation qui codifia la subordination des femmes.

En été 2004, le gouvernement nomma une commission de juristes, d'activistes et d'universitaires, lui demandant d'esquisser une proposition d'amendement du code de la famille. Malgré les déclarations du Président Bouteflika, insistant sur le fait que les réformes proposées ne s'en prenaient pas au droit islamique, mais plutôt à la coutume sociale codifiée, des partis islamistes tels que le Mouvement pour la Société et la Paix s'opposèrent avec force à l'altération de nombreux articles essentiels du code. Après un débat parlementaire long et houleux, un projet préliminaire d'amendements au code de la famille fut soumis au gouvernement algérien et adopté le 22 novembre 2004. Même si de nombreux groupes féministes se moquèrent de ces changements trop timides, ils représentent néanmoins un premier pas envers des changements à venir.

Les femmes agissent également dans un autre domaine, peut-être tout aussi important que celui des réformes de la loi de la famille, lorsqu'elles entreprennent d'enlever aux hommes le contrôle qu'ils exerçaient sur les textes religieux islamiques. De plus en plus de femmes d'Afrique du Nord et de l'ensemble du monde musulman se mirent à réclamer l'ouverture de ces textes à une relecture féministe. Fatima Mernissi, par exemple, critique l'usage de la religion pour le contrôle politique des femmes, même au sein de pays islamiques qui avaient déclaré le droit de leurs populations au suffrage universel. Mernissi discute de ce qu'elle appelle « l'islam politique » – le distinguant de la véritable religion de Muhammad – au sein duquel l'oppression des femmes est le pendant de la répression de la volonté du peuple :

Le suffrage universel déchire deux voiles, deux *hijabs* qui signifient et matérialisent les deux seuils qui structurent l'Islam politique en tant qu'architecture cosmique : le *hijab* des femmes et celui du khalife. Car, aussi paradoxalement que cela puisse paraître, les femmes ne sont pas les seules à se cacher derrière un *hijab*. Le khalife musulman, concentration cosmique de toutes les volontés des croyants, de ceux qui ont opté pour la soumission, la négation de la volonté au profit de celle du groupe, a besoin plus que quiconque de se protéger. Le *hijab* du khalife, son voile, est une institution tout aussi fondamentale de l'Islam politique que le *hijab* des femmes et, si on ne l'invoque jamais directement dans le cri désespéré du retour au voile, c'est parce qu'il cache l'innommable : la volonté du peuple, la volonté de la '*amma*, la masse, aussi dangereuse que les femmes.

(Voir « Les femmes et l'Islam politique », 1987).

Le lent cheminement vers l'éducation supérieure des femmes

Dès 1934, peu de temps après que le premier groupe de femmes avait obtenu son diplôme d'une université égyptienne, Asma Fahmy évoqua dans un hebdomadaire culturel le besoin qu'avaient les femmes d'obtenir des diplômes des collèges et des universités. (Voir « L'éducation supérieure pour les femmes », 1934). Selon elle, les femmes encore plus que les hommes avaient besoin de ce type d'éducation, parce qu'on les en avait privées depuis des millénaires. Elle considérait que cette forme d'éducation répondrait à des besoins à la fois personnels et sociaux, puisqu'elle « développerait leur esprit et leur permettrait de travailler dans le domaine de la réforme sociale ». Il apparaissait donc clairement que l'éducation supérieure devait remplir une fonction, dépassant de loin la création de femmes obéissantes et de mères aimantes. En vérité, Fahmy insiste sur le fait que la société bénéficierait de la présence de « femme[s] hautement éduquée[s] qui, seule[s], pourr[ont] produire d'excellents enfants » ; elle ajoute que les femmes éduquées, ayant choisi le célibat, « aide[ront] » elles aussi, « à améliorer [leur] société, par des moyens scientifiques et pratiques ». Elle conclut en se moquant des hommes « égoïstes », enclins à refuser l'accès à l'éducation supérieure aux femmes, par peur de la compétition que cela engendrerait sur leur lieu de travail. « L'opposition des hommes à l'éducation supérieure des femmes en dit long sur leur manque d'intégrité et de galanterie. »

En dépit de discussions aussi animées, l'ouverture des portes de l'université aux femmes ne se fit pas du jour au lendemain. Seul un petit nombre de femmes privilégiées continuèrent de se rendre à l'étranger, en Europe, pour y préparer des diplômes universitaires. Mais même les femmes privilégiées avaient besoin de la permission de leurs pères conservateurs, pour pouvoir poursuivre leurs études et exercer une profession. Dans un de ses poèmes, Nahed Taha Abdel Ber rend compte de manière poignante de la détresse de celles, parmi ces femmes, qui se virent refuser ce droit par leur père :

Écrasé par un désir inassouvi,
Nuit après nuit, mon faible corps reste éveillé,
Rêvant pourtant de tout ce à quoi j'aspire,
D'une vie dans ce grand lieu d'apprentissage,
D'une vie d'études et de productivité.
(Voir « L'espoir déçu », 1936)

L'enseignement mixte fut l'une des raisons pour lesquelles les parents refusèrent de voir leurs filles poursuivre des études universitaires. En 1929, cinq femmes entrèrent à l'université, en Égypte ; cependant, on ne leur permit pas, avant 1930, de s'inscrire à la Faculté des Sciences. Il faut

mentionner ici que l'étude de l'arabe, en ce temps-là, revêtait une importance à la fois nationale et féministe, étant donné que ce domaine avait été longtemps entièrement réservé aux hommes et dominé tout particulièrement par les diplômés d'Al-Azhar. Par ailleurs, l'archéologie était un domaine réservé à la fois aux hommes et aux Occidentaux. En 1939, lorsque Afifa Iskandar voulut s'inscrire en égyptologie, on lui permit de suivre un certain nombre de cours, mais pas de préparer un examen. En médecine, les premières femmes diplômées, en 1936, n'eurent pas le droit d'exercer à l'hôpital universitaire. Et, lorsqu'on fonda des facultés de commerce, d'agriculture et d'ingénierie, on ne permit aux femmes que l'accès à la première¹⁸.

Il ne fait aucun doute que l'hostilité rencontrée en Égypte par les femmes qui faisaient leur entrée dans des domaines jusque-là masculins était liée à la compétition sur le lieu de travail ; c'est ce qu'indique Fatma Ne'mat Rashed dans son essai sur l'admission des femmes à la célèbre Université Al-Azhar, reproduit dans ce volume. (Voir « Faut-il permettre aux femmes d'entrer à Al-Azhar ? », 1946). Rashed répondait à un essai, paru dans un journal, dont l'auteur était Abdel Hamid Bek Saleh, un membre du parlement farouchement opposé à l'entrée des femmes à l'université, en particulier parce que l'Islam interdisait aux femmes de se mêler aux hommes. Rashed défend le point de vue, selon lequel tout le monde doit gagner sa vie ; elle pense d'autre part que les femmes divorcées ou veuves, plus que toutes autres, ont besoin de subvenir à leurs propres besoins. Pour finir, elle demande qu'on accorde aux femmes, « le droit de choisir », ajoutant : « Permettez-leur de choisir d'être mères et femmes au foyer, ou ingénieurs, médecins et avocats. [...] Après tout, les femmes sont des êtres humains, n'est-ce pas ? »

Avant l'accession du Maroc à l'indépendance, il n'y avait que fort peu de collègues, et moins de deux mille étudiants. En 1946, l'université Al Qarawiyine ouvrit ses portes aux jeunes femmes ; six d'entre elles obtinrent leur licence en 1955. En 1959, la première université moderne du Maroc, l'Université Mohammed V, fut fondée en tant qu'institution d'enseignement mixte ; un certain nombre de femmes continuèrent néanmoins de poursuivre leurs études à Paris. En 1956, le pourcentage d'admission des femmes à l'université s'élevait à un pour cent. Il augmenta graduellement, si bien qu'en 2002, il était de 44 pour cent (Zouaoui 2005, 167-172).

18. Il est important de souligner ici le fait que, malgré toutes ces pressions et toutes ces contraintes, le nombre de femmes entrant à l'université, en Égypte, ne cessa d'augmenter et qu'en 1947, le nombre de femmes diplômées de l'université avait atteint les 4033 (Khalifa 1973, 125). Moins de vingt ans s'étaient écoulés depuis le combat mené par les cinq premières candidates à des études universitaires.

Dès le milieu des années 1990, les mouvements de femmes se développèrent, sous l'impulsion des centres et groupes de recherche universitaires sur le genre et les études féminines qui avaient vu le jour, en particulier ceux qu'on intégra dans les unités d'enseignement de second et troisième cycles. Ces unités produisirent, par exemple, les premières cohortes de femmes marocaines, détentrices de maîtrises et de doctorats, dans le domaine des études sur les femmes et le genre. Elles jouèrent aussi un grand rôle dans le développement de la recherche sur l'histoire des femmes et du genre au début de l'époque coloniale et de la publication d'ouvrages dans ce domaine. Des colloques nationaux et internationaux continuent de se consacrer à l'histoire et à la politique des femmes, en se servant des nouvelles connaissances publiées dans les livres et les journaux.

La fin du vingtième siècle : Déplacement des paysages sociopolitiques

Le colonialisme et la question des classes

Tandis que, comme nous l'avons d'ores et déjà constaté, la colonisation de l'Afrique du Nord prit des contours et des formes divers, la question des classes fut souvent liée à la nature de la rencontre coloniale. Là où la force colonisatrice s'enracina, établissant une présence permanente et visible, les habitants du pays furent relégués à une position sociale et économique inférieure à celle de l'occupant. Certains chants berbères de Rabha Moha, par exemple, font apparaître les ressentiments qu'on éprouvait à l'égard du colonisateur, non pas seulement à cause de sa domination politique, mais peut-être encore plus à cause du pouvoir économique qu'il exerçait et de la manière dont il contrôlait les moyens d'existence de la population indigène. (Voir « J'aimerais vous parler de... », 1977). À travers ses déclarations pleines de défi et de sarcasme, Moha montre clairement que son esprit restera intouchable, même si son corps devait succomber.

Pour comprendre à quel moment une présence coloniale commença à exercer son contrôle sur certains aspects de la vie en Afrique du Nord, il faut se souvenir du fait que Muhammad Ali, le célèbre fondateur de l'Égypte moderne qui gouverna de 1805 à 1849, encouragea les étrangers à venir s'installer dans le pays pour en accélérer la modernisation. Pour les inciter à immigrer et afin qu'ils se sentent en sécurité, il promut divers changements. Il ouvrit le port occidental d'Alexandrie aux navires chrétiens. Il accorda des privilèges aux étrangers, tels que des exemptions de taxes, des réductions de droits de douane, une protection consulaire et des

procès dans des cours mixtes. Des étrangers arrivant de tous les coins de la Méditerranée et même de Russie furent ainsi encouragés à immigrer en Égypte. Les règnes des khédives qui suivirent furent eux aussi propices à ce type d'immigration et de croissance. Khédivé Ismail qui régna de 1863 à 1879 annonça que l'Égypte s'était tournée vers l'Europe et il entreprit de l'occidentaliser.

C'est ainsi qu'un certain nombre d'étrangers européens vinrent s'installer dans la région, au départ non pas en tant que colonisateurs, mais pour former une communauté étrangère, occupant un espace distinct et inaugurant des formes de croyance différentes de celles des masses indigènes. Ils formèrent une culture élitiste qui clamait non sans fierté son allégeance et son affiliation à la culture européenne. Les mémoires récemment publiés d'Eugénie (Janie) Sinano Horwitz, par exemple, incarnent l'esprit de ces classes européanisées et révèlent leur discours dominant. (Voir « Histoires tirées de la saga des Zogheb », 1949). Ces mémoires, écrits en français, rendent compte de la montée économique d'une famille d'immigrants levantins, qui arrive à Alexandrie au milieu du dix-neuvième siècle, en quête de subsistance et pour se mettre à l'abri des persécutions. Le récit décrit le genre de vie que ces gens et leurs descendants menèrent jusqu'au lendemain de la Révolution de 1952, lorsque le pays développa soudain sa ferveur nationaliste et son hostilité face à la présence étrangère.

Syrien catholique d'origine, le patriarche de la famille Zogheb, Joseph de Zogheb (grand-père de l'auteur), s'enrichit par le commerce du coton et fut anobli¹⁹. Dans une société où régnaient l'argent et le prestige, les membres d'une famille anoblée oubliaient souvent que leurs ancêtres avaient été indigents, qu'ils n'avaient pas toujours parlé le français, ni porté de vêtements européens – deux signes distinctifs de la classe supérieure, en ce temps-là. L'on ne s'étonnera pas non plus du fait que les descendants des communautés étrangères établies se soient davantage intéressés à la recherche de leurs racines, de leurs origines et de leurs identités qu'à des questions de droits sociaux et politiques. Cette « question d'identité qui obsède tant d'habitants d'Alexandrie non égyptiens » (Mabro 2002, 244) distingue le récit d'Eugénie Sinano Horwitz de ceux de femmes égyptiennes musulmanes qui se battaient pour des causes féministes et nationalistes. Les femmes « cosmopolites », pour la plupart des étrangères chrétiennes, n'étaient pas soumises à la réclusion comme leurs homologues musulmanes et n'étaient pas en butte aux contraintes matérielles qui rendaient la vie impossible aux autres femmes du pays.

19. Le commerce du coton à Alexandrie durant le dix-neuvième siècle fut à l'origine de grandes fortunes. La Guerre Civile Américaine, en particulier, eut pour effet de faire monter en flèche le prix du coton égyptien, ce qui permit aux marchands de coton en Égypte – essentiellement des étrangers – d'acquérir des fortunes colossales.

Horwitz se préoccupait de questions d'origine et d'identité, tout en se souciant fort peu de l'émancipation des femmes ou de la libération de l'oppression coloniale. Le bombardement britannique d'Alexandrie de 1882 ne la touchait pas, en termes de révolte nationaliste d'Orabi ou d'occupation de l'Égypte, mais seulement dans la mesure où il réduisit en cendres le palais résidentiel de son grand-père situé sur la Place des Consuls, strictement réservée aux consuls étrangers et à l'élite de la ville, mais interdit d'accès aux Égyptiens. L'occupation britannique n'affecta aucunement la richesse ou le statut social de sa famille.

Histoires de classes des années 1950, 1960 et 1970

Pour les femmes égyptiennes, la Révolution nationaliste de 1952 fut comparable, dans les transformations qu'elle entraîna, aux luttes pour l'indépendance de la Tunisie, de l'Algérie et du Maroc. Sous la direction de Gamal Abdel Nasser, les Officiers Libres qui menèrent la Révolution en Égypte et dont un grand nombre étaient issus de classes sociales peu affluentes, transformèrent la structure de la richesse et du pouvoir du pays – même si, au bout du compte, leur politique ne servit qu'à changer la composition de l'élite, plutôt qu'à éradiquer cette classe sociale. La révolution démit le roi de ses fonctions et proposa, du moins en théorie, un programme radical et ambitieux de redistribution des biens. Elle promit au peuple une société plus égalitaire, basée sur le mérite, plutôt que sur les biens et les titres reçus en héritage. La Loi de la Réforme Agraire, promulguée en septembre 1952, limita la propriété terrienne à deux cents *feddan* (1038 acres) et accordait cinq cents *feddan* aux paysans jusqu'alors privés de terres. Cela eut d'immenses conséquences pour les hommes et les femmes. C'était peut-être la première fois dans l'histoire de l'Égypte que la personne ordinaire, homme ou femme, éprouva un sentiment de dignité et de fierté.

Au sein d'un système qui avait embrassé le « Socialisme Arabe », adapté aux besoins et à l'idéologie d'une société arabe islamique, les femmes semblaient avoir atteint un statut qu'on leur avait jusque-là refusé et étaient, en théorie du moins, libres de poursuivre leurs aspirations et de leurs ambitions. Dans le cadre de ce même « Socialisme », les interprétations traditionnelles de l'Islam furent discrètement passées sous silence, en faveur d'un mode de penser plus libéral et libérateur, en particulier vis-à-vis des femmes. On avança même des arguments pour suggérer que l'Islam avait été la première croyance socialiste véritable, créée plusieurs siècles avant Marx.

Cette idéologie optimiste d'un « Socialisme Arabe » ne fut pas, cependant, adoptée sans hésitation par tous. Dans son autobiographie, A

Boarder Passage [Traversée d'une frontière], Leila Ahmed présente une analyse à la fois émouvante et claire de ce dilemme. Elle consacre le chapitre, intitulé « Devenir arabe », au souvenir de son enfance à Alexandrie, au milieu d'une communauté polyglotte florissante de juifs, de coptes et de musulmans, qui étaient des nationalistes égyptiens, sans qu'on leur demande de se réclamer de leur « arabité ». Elle développe le thème d'un changement d'idéologie, causé par la propagande : au lendemain de la Révolution de 1952, les juifs d'Égypte – dont certains étaient des sionistes, ayant soutenu l'indépendance de l'Égypte des Britanniques et ayant participé à la planification et au financement de la révolution – devenaient des parias (1999, 243-270). Ahmed tient des propos tout aussi nuancés sur le marxisme ; c'est en exil qu'elle avait appris à reconnaître son attrait, mais aussi à se méfier des écueils dans lesquels il était tombé – du dogme et de la tyrannie.

Ces familles aristocratiques de l'« ancien régime », dont le monopole sur le privilège et la richesse alla de soi pendant des siècles, se retrouvèrent évidemment dans la détresse lorsqu'on confisqua leurs propriétés et leurs terres, avant de les nationaliser, sous le régime de Nasser au début des années 1960. C'est à cette classe sociale qu'appartient Nadine, la narratrice du récit de Samia Serageldin. (Voir « L'amour est comme l'eau », 2003). Nadine mentionne le fait que Gamal Abdel Nasser envoya un représentant aux funérailles de sa grand-mère, comme un geste témoignant de l'importance de sa famille ; elle se dit néanmoins soulagée du fait que sa grand-mère ait échappé aux terribles événements : « En mourant à ce moment-là, elle échappa au pire de ce qui allait suivre : à l'exil politique de ses fils ; à l'expropriation et à la nationalisation des biens de sa famille. »

La conscience de classe traverse également le précieux compte-rendu que nous offre Wadida Wassef de la vie menée par la classe supérieure copte, sans pour autant aborder le thème de la religion. (Voir « Tante Noor », 1965). Quoique trente années séparent sa vie de celle d'Eugénie Sinano Horwitz, l'auteur des « Histoires tirées de la saga des Zogheb », Wadida Wassef pouvait se permettre de dire qu'elle avait reçu une éducation tout aussi raffinée, dans un environnement tout aussi cosmopolite que la première. Cependant les questions d'origine n'avaient pas, pour Wassef, l'importance qu'elles avaient pour Horwitz, la Levantine ; en effet, les familles égyptiennes gardaient le contact avec leur passé, même s'il s'était déroulé à la campagne. Le récit de Wassef apporte aussi un témoignage sur la fidélité des Égyptiens à leurs vieilles habitudes de familles étendues, à leurs origines et à leurs traditions, en dépit de leur mode de vie contemporain – pour ne pas dire occidental.

Les « Histoires tirées de la saga des Zogheb » ainsi que « Tante Noor » sont tous deux des mémoires inédits, dont les auteurs sont des

femmes chrétiennes racontant une histoire de famille. Tandis que le premier compte-rendu, cosmopolite, révèle une quête anxieuse des origines et un besoin urgent de consigner ce qui pourrait disparaître de la mémoire à jamais, la seconde histoire, égyptienne, propose un récit réconfortant d'un temps féminin cyclique et d'un espace agréable et connu. Le personnage du grand-père, dont le portrait décore chaque maison, est partout présent dans les mémoires de Horwitz, alors que les hommes sont entièrement absents de « Tante Noor ». La jeune Wadida Wassef se sent probablement opprimée par les notions de propriété et de respectabilité qui dominent la mystique familiale ; il se pourrait bien qu'elle se sente plutôt embarrassée par sa Tante Noor, toujours encore fagotée comme une paysanne. Pourtant, en regardant en arrière, la narratrice apprécie le fait qu'un attachement aux traditions soutienne la vie de famille et définisse l'identité. Son récit tourne autour d'un monde féminin de cuisine et de nourriture qui non seulement maintient le lien familial, mais relie également la ville à la campagne, dont on est originaire, même si l'on considère la ville avec une admiration et un émerveillement immodérés, par opposition à la campagne, perçue comme minable, peu sophistiquée et irrémédiablement inférieure.

La classe est aussi au cœur de l'histoire d'Aisha Abdel Rahman, écrite une année après la Révolution de 1952, en Égypte. (Voir « L'héritière », 1953). Cette histoire nous donne à entendre les ressentiments d'une domestique, Zoheira, renvoyée de la maison de son ancien employeur par le fils de ce dernier, un médecin qui craint de voir son père épouser la jeune femme, à la fois belle et vertueuse. Presque comme dans un conte, le destin de Zoheira se transforme peu à peu, tant et si bien qu'elle finit par se retrouver en position de pouvoir et de revanche face à ce même médecin. Le fait que Zoheira soit une femme met en lumière le croisement de la classe et du genre, sa revanche apparaissant comme une tentative d'égaliser le score dans une société qui l'a malmenée en tant que femme et que personne d'un niveau social inférieur.

Le marxisme comme moyen d'échapper à la classe

Au milieu du vingtième siècle, de nombreuses femmes de la région exprimèrent leur résistance au colonialisme, en embrassant l'idéologie marxiste. Dans « La prison », par exemple, Saida Menebhi, une activiste marocaine emprisonnée pour avoir exprimé des opinions dissidentes, écrivit une lettre sous forme d'un poème dans laquelle elle se déclare fièrement « communiste ». Ce mot avait pris une résonance négative au sein des sociétés traditionnelles, marquées par la conscience religieuse de l'Afrique du Nord, où on le considérait souvent comme synonyme

d'athéisme. Menebhi exprime, quant à elle, sa détermination à poursuivre le combat contre la dureté du régime du Roi Hassan – qui dirigea le Maroc de 1961 à 1999 et réprima durement la dissidence – même si cela devait lui coûter la vie. La persévérance dans la lutte, écrit-elle, « dans le sang nous l'avons » et « [d]u peuple nous la tenons ». (Voir « Deux poèmes », 1977).

De nombreuses femmes égyptiennes embrassèrent elles aussi l'idéologie marxiste, en tant que forme de résistance à l'injustice sociale et dans l'espoir de forger un meilleur avenir. Latifa Al-Zayyat, par exemple, se souvient des années 1940, de l'époque où elle était étudiante en premier cycle à l'Université Faoud I (Université du Caire actuelle). Elle brosse un tableau saisissant des deux courants intellectuels dominants de cette période, l'Islam radical et le marxisme. (Voir « Dans son propre miroir », 1993). Les femmes engagées dans le mouvement communiste envisageaient en particulier une société sans classe, capable de réaliser leurs rêves de justice, d'égalité et de libération d'une domination étrangère. « L'idéal d'égalité des êtres humains, femmes et hommes confondus, sans distinction de couleur, de sexe ou de foi », écrit-elle, « enflammait mon imagination. » Al-Zayyat met en scène l'air du temps, l'optimisme populaire qui régnait alors à cause des victoires remportées sur le nazisme et le fascisme ; elle souligne également la conscience politique des femmes de ce temps-là, à la fois internationale et locale.

Une empathie féminine qui dépasse les différences de classe

La conscience qu'avaient les femmes des différences de classe se lit dans la nouvelle d'Amina Arfaoui, dans laquelle une première épouse voulut à tout prix rencontrer l'« autre » femme de son mari, pour le discréditer à propos de son infidélité et peut-être aussi pour saper son projet de prendre une seconde épouse (Voir « Le phonographe », 1987). Cependant la rencontre n'eut pas l'effet attendu. L'épouse observa que la maîtresse de son mari, loin d'être la « femme vulgaire, outrageusement fardée » à propos de laquelle elle fantasmaient, était une étrangère, orpheline qui « avait l'air triste et était en plus d'une maigreur ! », ce qui fut à la fois déconcertant et pathétique. La femme qu'elle avait devant elle appartenait clairement à la couche inférieure de la société, ce qui eut pour effet de susciter en elle de la pitié, plutôt que du ressentiment. Il est intéressant de noter que, pour le personnage d'Arfaoui, l'embonpoint symbolisait une vie aisée et la maigreur, un statut social inférieur.

Une autre forme d'empathie sociale entre femmes de classes différentes apparaît dans le poème de Saida Menebhi, « Les filles de joie » (Voir « Deux poèmes », 1977). La poétesse décrit les « visages abîmés » de ces « filles que l'on appelle filles de joie » et leurs « seins alourdis »

qui font ironiquement penser à « deux cathédrales », porteuses des signes de l'âge. Du poème se dégage un sens de l'injustice, s'exprimant sous la forme d'un cri de protestation contre la pauvreté qui oblige ces femmes à vendre leurs «baisers / comme au marché des fleurs / la fleuriste du coin / vend ses fleurs. »

Évolution de la structure sociale durant les années 1980 et 1990

À partir des années 1980, la richesse pétrolière nouvellement accumulée dans les États du Golfe et, dans une moindre mesure en Lybie, affecta de manière directe les structures sociales en Afrique du Nord. Cela était dû essentiellement au fait que d'innombrables hommes de la région s'en allèrent alors de chez eux, en quête d'emploi dans les pays riches en pétrole²⁰. Ces migrations temporaires eurent des conséquences immenses pour les femmes qui devaient à présent diriger seules leur ménage, avec toute la détresse et tous les triomphes que cette situation pouvait entraîner. Pour un grand nombre de familles de la classe ouvrière et de la classe moyenne, cela signifiait aussi qu'une nouvelle prospérité économique devenait possible. La nouvelle de Salwa Bakr peut se lire comme un document sur la réaction à fleur de peau d'une jeune femme particulièrement susceptible à l'augmentation rapide de la richesse personnelle qui accompagnait le travail à l'extérieur de l'Égypte. (Voir « Les vers sont dans le champ de fleurs », 1992). Son dégoût se traduit par des images repoussantes d'êtres humains métamorphosés en vers, ingurgitant quantité de nourriture et s'engraissant à vue d'œil. Les membres de sa famille ne se rendent absolument pas compte de ses besoins psychologiques et spirituels, ni de sa folie grandissante, se contentant de satisfaire ses besoins matériels, comme si c'était là une fin en soi. C'est ainsi qu'ils veulent qu'elle mange avec eux et qu'ils souhaitent la donner en mariage à un homme riche, sans se préoccuper de ses sentiments – le mariage n'étant à leurs yeux rien d'autre qu'une réponse à des besoins purement et simplement physiques. Cette nouvelle peut se lire comme l'expression d'une résistance à l'influence grandissante de sociétés nouvellement riches qui avaient certes renoncé à imposer la ségrégation et le voile, sans pour autant avoir adopté des comportements libéraux valables face aux femmes.

20. Le rapide changement de la structure sociale et le taux croissant de mobilité sociale peuvent être attribués à divers facteurs, en particulier, mais pas seulement, au marché du travail dans les États du Golfe. La libéralisation et la privatisation de l'économie représentent un autre facteur. La politique d'ouverture de Sadat dans les années 1970 eut pour effet de provoquer un taux de mobilité sociale encore jamais atteint en Égypte durant son histoire moderne, avec tous les problèmes que cela pouvait entraîner (Amin 2000, 177).

Entrée dans le vingt-et-unième siècle : Problèmes et attentes

Alors que le vingtième siècle touchait à sa fin et que commençait une ère nouvelle, les femmes de l'Afrique du Nord poursuivirent leur travail dans la sphère publique et leurs efforts en vue d'établir une vie domestique plus équilibrée. Elles continuèrent de s'exprimer avec force, à travers leurs propres publications et aussi, de manière plus générale, en intervenant dans les médias, les livres et les discours publics – se battant contre des préjugés profondément enracinés et tentant de résoudre des problèmes apparemment insurmontables, parfois vieux de plusieurs siècles : des maux sociaux et culturels, tels que la prostitution et le trafic des femmes, la mutilation génitale féminine, la violence domestique, la législation discriminatoire, mais aussi des codes de la famille inadéquats, ainsi que la violence subie par les femmes en temps de guerre. Les femmes du Soudan endurèrent des souffrances particulièrement graves, puisque des bandes militaires officielles et non officielles violèrent des femmes et les assassinèrent avec leurs enfants. Parmi les autres violations des droits humains dont les femmes furent les victimes les plus fréquentes, on relève les enlèvements et les déplacements forcés.

Le processus politique

Si les pays nord-africains accordèrent aux femmes le droit de voter et de présenter leur candidature aux élections, les véritables progrès dans le domaine de la représentation des femmes au parlement n'ont été accomplis que très récemment. Au Maroc, par exemple, où les femmes peuvent voter et briguer des fonctions depuis 1962, ce n'est qu'en 2002 qu'on réserva 30 sièges parlementaires aux femmes. Cette année-là, trente-cinq femmes occupèrent des sièges au parlement ; en 2007, leur nombre s'élevait à 24. Si la mise en place de tels quotas facilite la représentation numérique des femmes, les divers obstacles sociaux, culturels et psychologiques qui se posent ne sont pas résolus pour autant. Il a fallu que les femmes développent un certain nombre de stratégies pour parvenir à vaincre la culture masculine omniprésente dans la politique parlementaire. En termes de représentation politique féminine, le Maroc est au soixante-neuvième rang, sur le plan international ; seules la Tunisie, où 14 pour cent des législateurs sont des femmes, et la Mauritanie le dépassent.

En Mauritanie actuelle, on relève trois ministres, cinq sous-secrétaires d'état, deux ambassadeurs et deux gouverneurs de province de sexe féminin. Lors de la dernière élection, les femmes conquièrent 20 pour cent des sièges parlementaires, ce qui représente le pourcentage le plus élevé

jamais atteint dans le monde arabe. Dans les conseils municipaux, les femmes mauritaniennes occupent 1120 sièges sur un total de 3699, c'est-à-dire 37 pour cent de la totalité (Nelson et Chowdhury 1994). Pendant les années 1980, le gouvernement mauritanien établit un ministère des affaires féminines et, à la fin de la décennie, il nomma Khadija Bint Ahmed Ministre de l'Industrie et du Commerce (Daoud 1993).

La prostitution et le trafic des femmes

Bien que la prostitution constitue, à n'en pas douter, l'un des défis les plus amers qui continue de se poser aux femmes nord-africaines, ce problème a pris des formes nouvelles, plus laides encore qu'auparavant, durant les dernières décennies, surtout lorsque s'y ajoute le trafic des femmes. On convainc des jeunes femmes, parfois des adolescentes, d'accepter de partir à l'étranger, en faisant miroiter devant leurs yeux des promesses d'emploi, de formation ou de mariage ; mais, à la fin du voyage, c'est une vie de prostitution forcée, souvent accompagnée de violence physique – en d'autres termes, une forme d'esclavage – qui les attend. Les histoires de femmes esclaves berbères présentées dans ce volume témoignent de la vie dangereuse, parfois courageuse, de ces prostituées – une vie que le racisme vient parfois encore compliquer. (Voir « Deux esclaves, mère et fille » et « Amour et militantisme : Témoignages oraux », 2001).

La mort soudaine et inexplicable d'Aicha Mekki, une journaliste marocaine bien connue, qui exposa dans certains de ses articles des proxénètes opulents et la corruption qui se cachait derrière la prostitution, laisse à penser que ce mal social ne sera pas éradiqué rapidement, ni simplement. (Voir « De la prostitution », 1980). Un poème que Saida Menebhi avait écrit un peu plus tôt, intitulé tout simplement « Les filles de joie », nous offre un point de vue réaliste sur les besoins économiques des femmes qui mènent ce genre de vie :

je pense à elles
quand elles se déshabillent
vite se rhabillent
pour ne pas rater le prochain client
le bus
pour encore nourrir l'enfant
(Voir « Deux poèmes », 1977)

La mutilation génitale féminine (MGF)

Malgré le travail anti-MGF pionnier et courageux de l'Égyptienne Nawal El Saadawi et d'autres, et en dépit de l'agitation constante et sans répit d'organisations non-gouvernementales et de corps politiques divers, durant une grande partie du vingtième siècle, la MGF reste un problème sérieux en Afrique du Nord, en particulier en Égypte et au Soudan²¹.

Buthayna Khadr Mekky, auteur du Soudan, nous propose une évocation puissante de sa présence continue, car nécessaire pour la sexualité masculine, dans une histoire. (Voir « Des rites », 1996). La femme mariée, personnage central du récit, qui n'a pas subi de MGF, assiste à un mariage dans le village natal de son mari, situé au nord du Soudan ; les cris de douleur poussés par la jeune mariée durant la nuit de noces la choquent et la mystifient. Son mari lui explique que les rapports sexuels deviennent extrêmement douloureux pour les femmes circoncises mais que, pour leurs maris, le plaisir en est d'autant accru²². Son mari a des intentions cachées et son épouse finit par céder, pour sauver son mariage.

L'histoire de Mekky illustre non seulement l'insensibilité masculine face à la souffrance féminine, mais aussi le pouvoir apparemment inexorable de la pensée collective. Les rites auxquels renvoie le titre suggèrent l'intensité magique d'un rituel sacré ancien que l'individu ne peut que difficilement remettre en question. Les villageoises acceptent comme un fait que leur douleur est la condition sine qua non du plaisir masculin. La remarque finale de l'héroïne : « Hélas, le bien-aimé qui résidait dans mon cœur et dans mon âme, je l'ai perdu à jamais, même si j'ai conquis un homme : mon mari » est une mauvaise nouvelle, car il s'agit d'une femme éduquée, appartenant à une culture éclairée du sud du Soudan.

Si le récit fictif, « Des rites », est choquant, un incident réel qui se déroula dans une petite ville de la Haute Égypte, en 2007, suscita à nouveau l'indignation et réveilla l'intérêt public à propos de la pratique des MGF. À la suite de la mort d'une petite fille de douze ans,

21. Selon un rapport de l'Organisation Mondiale de la Santé, on estime que le nombre de filles et de femmes dans le monde à avoir subi des mutilations génitales s'élève à 100, peut-être à 140 millions, et on pense que 3 millions de filles courent le risque d'en subir chaque année. Voir OMS 2006. La pratique de la mutilation génitale féminine / de l'excision en Égypte remonte à plus de deux mille ans. À l'heure actuelle, elle est quasiment universelle : selon L' UNICEF, une enquête sérieuse menée en 2003 a montré que 97 pour cent de femmes égyptiennes en âge de procréer avaient été assujetties à cette pratique, et que huit sur dix mères avaient fait circoncire leur fille ou avaient l'intention de le faire.

22. La déclaration conjointe de l'OMS/UNICEF/FNUAP, publiée en 1997, classa les mutilations génitales sous quatre types, allant d'une légère excision du clitoris au quatrième type, qui comprend le fait de perforer, percer ou inciser le clitoris ou / et les lèvres, ou l'introduction de substances ou d'herbes corrosives dans le vagin pour causer des saignements ou pour le resserrer ou le rétrécir.

prénommée Bodour, durant l'intervention chirurgicale de la circoncision, un grand nombre d'articles parurent dans les quotidiens et un grand nombre d'émissions télévisées furent consacrées à cette affaire, la transformant en l'un des événements les plus discutés publiquement en Égypte, en 2007. Dans l'un des articles qui s'inspira de la mort de la petite fille, Mona Abousenna déclare avec force et insistance que cette pratique n'a pas de racines religieuses, mais qu'il s'agit en réalité d'une coutume sociale que l'on devrait complètement éradiquer. Elle en appelle à l'élite intellectuelle, lui demandant de prendre parti publiquement et honnêtement contre cette pratique, afin de briser le cercle vicieux auquel cette enfant – comme des millions de filles et de jeunes femmes avant elle – n'avait pu échapper. (Voir « L'honneur des filles et la honte des intellectuels », 2007).

La mort de cette enfant parut d'abord produire quelques résultats. L'Égypte tout entière s'était, à n'en pas douter, indignée devant une mort si inutile ; de nombreuses organisations non gouvernementales et certains dirigeants religieux étaient déterminés à s'unir pour mettre un frein à cette pratique. Peu de temps après la mort de l'enfant, des activistes lancèrent une campagne contre cette pratique dans différentes villes et cités. C'est à la suite de cela que le Ministre de la Santé publia un décret interdisant les opérations de MGF dans tous les hôpitaux et cliniques, publics et privés, sans toutefois déclarer cette pratique illégale. Une nouvelle loi, la déclarant illégale et l'interdisant, fut soumise au parlement en même temps qu'une législation plus générale sur la protection de l'enfant ; elle fut adoptée en juin 2008²³. L'annonce en fut faite en avril 2008 par Moushira Khattab, la présidente du Conseil National de l'Enfance et de la Maternité, lors d'un discours dans lequel elle indiquait aussi qu'une étude menée dans dix gouvernorats égyptiens entre 2003 et 2007 montra que le pourcentage des filles ayant subi une MGF avait baissé de 3 pour cent (Rashwan 2008, 5).

L'écriture comme stratégie de survie

En dépit de problèmes persistants, les femmes ne se laissèrent pas décourager. Elles continuèrent d'inventer de nouvelles stratégies avec vigueur et détermination. Elles produisirent, en particulier, un flot d'écrits sous diverses formes qui répondaient pour la plupart à des défis vieux comme le monde. Une masse de plus en plus importante d'œuvres de fiction, d'autobiographies, d'articles de journaux et de poèmes produits

23. Ni le décret, ni la loi ne déclarent illégale, cependant, la pratique privée qui consiste à avoir recours à des sages-femmes sans licence pour ce type d'opérations.

par des femmes de la région continue de souligner l'importance des droits des femmes et de l'écriture comme outil d'expression de soi et de changement social. L'important essai autobiographique de la pionnière du féminisme égyptien, Nawal El Saadawi, reproduit dans ce volume, analyse par exemple les rapports entre la liberté et la créativité. (Voir « L'écriture et la liberté », 1993). En déclarant : « l'écriture est devenue, pour moi, le seul moyen de survivre », elle ne fait qu'exprimer les sentiments de nombreuses femmes écrivains de la région qui ont découvert que l'écriture était synonyme d'existence, tandis que le silence et la privation de parole étaient des signes assurés de mort.

Tassadit Yacine, une Algérienne spécialiste de l'anthropologie de la souffrance parmi les femmes berbères, avance un point de vue similaire à propos des femmes algériennes vivant dans la tradition qui, selon elle, « éprouvent davantage le besoin de s'exprimer, de parler et de faire parler d'elles que celles qui sont nées dans un contexte supposé favorable à leur épanouissement. » Yacine décrit une orpheline, Nouara, qui « a connu une succession de mariages et de divorces » et continue de vivre une vie de paysanne contrôlée par l'Islam. La poésie et son journal sont le refuge de cette femme qui n'est « ni totalement – ouvertement – émancipée ni traditionnelle ... Ce cahier... est redevenu son fidèle compagnon. » (Voir « Comment la poésie vient aux femmes », 1995).

La vie et l'écriture des poétesses attestent toujours et encore de ce besoin d'écriture dans la résistance à / ou dans la remise en question de la coutume. La vie de Khadija Ben Abdelhay de Mauritanie en est un parfait exemple. Jeune chercheuse, récompensée pour ses travaux, mais décédée juste avant l'obtention de sa maîtrise sur le nouveau mauritanien à l'Université d'Alger, elle laissa un recueil poétique, *Inscriptions on the Walls of a Bus* [Inscriptions sur les flancs d'un bus] (2002), et un manuscrit inachevé de poèmes en arabe. L'un de ces poèmes, intitulé « Je suis ivre de poésie », qui traite du thème même de l'écriture poétique, fut composé de manière délibérée en arabe classique. Il faut savoir qu'en Mauritanie, les sanctions sociales à l'encontre des femmes maîtrisant l'arabe classique ont été et continuent d'être sévères. L'usage de l'arabe classique peut ainsi devenir une affaire hautement politique et idéologique dans le combat pour la libération des femmes. La manière dont elle s'en sert dans ce poème qui met en scène un débat entre un vieil homme apprenant à une femme que le langage de la poésie est trop élevé pour pouvoir être maîtrisé par celles de son sexe, et une femme faisant appel à la muse poétique pour traiter de tout sujet de son choix, entre dans l'éthique de la libération de la femme écrivain.

Certaines femmes écrivains ont recours à la fiction pour exprimer leur défiance. Dans l'histoire racontée par Azza Filali, par exemple, l'héroïne parvient à rester saine d'esprit en refusant de se soumettre aux pressions

psychologiques de l'état de colère permanente et apparemment sans raison de son mari. Sa solution créative est le rire : « Maintenant, il parle et elle rit. Elle rit sans pouvoir s'arrêter. » C'est par le rire qu'elle se libère de sa domination et qu'elle affirme sa liberté et son indépendance. (Voir « Duo », 2003).

Le passé : un poids mort ou une source d'inspiration

Pour un grand segment de la population féminine de la région, les décennies récentes ont apporté une nouvelle dynamique à leur manière d'envisager et de s'identifier à leur histoire et à leur héritage culturel. Dans *Grenade*, une trilogie, Radwa Ashour, par exemple, se penche sur certains aspects de l'histoire islamique jusque-là ignorés. S'inspirant du point de vue, selon lequel la civilisation islamique serait un lieu de rationalité, de tolérance et de décence humaine, Ashour met en scène des personnages féminins dotés de caractères admirables, des êtres rationnels qui contribuent de manière constructive au bien-être de leur communauté. Le point de vue d'Ashour remet en question de manière incisive les opinions largement partagées sur les sociétés islamiques d'antan et sur la position qu'elles réservaient aux femmes. Les événements évoqués dans l'extrait retenu pour ce volume se situent en Andalousie, après la chute de Grenade en 1492 et la conversion forcée des musulmans au catholicisme. L'auteur y décrit la détresse d'une femme musulmane accusée de sorcellerie et emprisonnée par une inquisition catholique fanatique et cruelle. (Voir « Accusée d'hérésie », 1994). L'héroïne, Salima Bint Jaafar, une intellectuelle et un médecin pratiquant, porte en elle l'héritage des études et des connaissances de son savant père. « Elle lisait des livres, soignait des patients, effaçant toute pensée d'oppression castillane de son esprit. Lorsqu'elle marchait dans la rue, elle ne se laissait pas distraire par les marchés, comme les autres femmes. Elle imaginait le visage de la femme qu'elle n'avait pas réussi à soigner par la médecine. »

Pour Ashour en tant qu'auteur, l'héritage musulman incarne toutes les valeurs humaines qui sont préservées et défendues par la Déclaration Universelle des Droits Humains, proclamée par les Nations Unies en 1948. Ces valeurs, selon Ashour, n'ont pas été importées par d'autres civilisations, mais se sont développées au sein même de la culture islamique. Pour les trouver, il suffit que les femmes de la région creusent au plus profond de leur histoire.

Retour sur la question du voile

Pour beaucoup de femmes nord-africaines, cette relecture de l'histoire signifia un retour à leur héritage culturel en tant que musulmanes, visualisé par l'adoption du vêtement islamique dans les rues à travers une grande partie de la région. Quelques féministes nord-africaines modernes ne cherchent plus à se débarrasser de leur propre héritage, ou de le modifier en faveur d'une approche plus séculaire ou moderne, comme le firent certaines de leurs grand-mères au sein de mouvements féministes du début du vingtième siècle. Ces féministes contemporaines semblent plutôt prêtes à retourner aux racines de leur héritage culturel et à adopter non seulement l'étiquette vestimentaire, mais même une nouvelle opinion sur les siècles passés. En fait, certaines jeunes femmes qui se perçoivent à la fois comme féministes et islamistes promeuvent à présent un nouveau point de vue sur la pensée islamique qui tient compte des aspirations et des problèmes des femmes, tout en réaffirmant les enseignements et les préceptes islamiques.

Les femmes des mouvements de libération du début du vingtième siècle défendaient des opinions avant tout laïques ; elles pensaient que pour réaliser l'égalité des sexes et pour établir la justice, il était nécessaire de réinventer l'Islam, en le modernisant. Par contre, les militantes islamistes contemporaines, de la fin du vingtième siècle et du début du vingt-et-unième, ont pris le parti de dire que l'Islam ne contredisait pas les notions de justice et d'égalité. « Aujourd'hui », déclarent Omayna Abdellatif et Marina Ottaway, « les représentantes de mouvements islamistes proclament invariablement leur engagement en faveur des droits des femmes – à condition que ces droits soient interprétés et replacés en contexte islamique » (2007, 6).

L'adoption en masse de l'étiquette vestimentaire, c'est-à-dire du foulard ou du voile complet qui recouvre entièrement le corps, est souvent reléguée au rang de réaction naturelle aux problèmes économiques endémiques, tels que la pauvreté et le chômage. Il serait cependant naïf de vouloir reléguer ce mouvement vers l'islamisation au sein des sociétés nord-africaines au rang d'une simple réaction. Les racines du mouvement semblent être bien plus profondes ; elles sont peut-être liées à la manière dont les femmes envisagent leurs rapports avec la tradition, ainsi qu'à leurs tentatives d'établir des identités féministes qui les démarqueraient nettement des modèles occidentaux. Pour de telles femmes de la région, le passé ne se conçoit pas comme un poids mort empêchant le progrès des femmes, mais plutôt comme une source d'inspiration à consulter, à négocier et à utiliser dans la poursuite de la quête féminine d'un meilleur traitement au sein de la société :

Les femmes islamistes ne se contentent pas de remettre en question leur rôle au sein des mouvements. Elles sont aussi à l'origine d'un débat en profondeur sur le rôle des femmes, sur leurs préoccupations et leurs droits, considérés à l'intérieur d'un cadre référentiel islamiste, qui remet en question autant les interprétations dominantes des points de vue islamiques sur les femmes que la proposition occidentale d'une définition universellement applicable des droits des femmes. En d'autres termes, les militantes islamistes cherchent à déduire les réponses aux questions posées par les organisations féminines à travers le monde, en travaillant à partir de la tradition islamique, plutôt qu'en embrassant la tradition occidentale. (Abdellatif & Ottaway 2007, 10).

Il serait cependant prématuré de conclure qu'un paradigme entièrement islamiste sur la question féminine se serait d'ores et déjà établi, comme le suggèrent Abdellatif et Ottaway, mais on peut considérer que des tentatives allant dans ce sens sont en cours.

D'ailleurs, il suffira à de propos de se tourner vers un essai récent d'Ekbal Baraka, qui sans se placer dans la lignée islamiste, reconnaît néanmoins qu'un départ trop radical des préceptes islamiques serait contreproductif, ou aurait des effets négatifs. (Voir « Afin que les rêves de Qasim Anim ne tombent pas dans l'oubli », 2002) :

L'implication des pouvoirs coloniaux durant la première moitié du vingtième siècle a déjà suffisamment nui aux femmes égyptiennes et à notre mouvement féministe. À vrai dire, les premiers dirigeants féministes égyptiens éclairés se heurtèrent à une opposition très perfide. On les accusa d'être des agents étrangers, des déserteurs de l'Islam et des partisans de Lord Cromer, l'émissaire de l'ambassadeur britannique en Égypte.

Baraka reconnaît que, pour qu'un mouvement féministe fort puisse se développer en Afrique du Nord, il ne pouvait pas s'allier de trop près à un modèle ou à un programme occidental, mais devait plutôt promouvoir une vision de l'Islam qui ne serait pas hostile aux droits des femmes.

Pour beaucoup, l'affaire du voile est devenue encore plus compliquée qu'avant. Pour les hommes, qu'ils soient ou non islamistes, le voile reste un signe d'affiliation islamique et de piété traditionnelle. Pour beaucoup de femmes, cependant, le voile est un signe de libération, le symbole d'une déclaration publique délibérée de leur sens de la pratique religieuse. Les féministes libérales nord-africaines comprennent cet usage du voile, après avoir encouragé le dialogue avec des femmes qui défendent ce type de point de vue. On relève d'autres signes de coopération entre ces groupes de femmes, y compris un usage de plus en plus fréquent de

l'arabe plutôt que du français ; des discussions qui incorporent une véritable connaissance des écrits islamiques ; et la reconnaissance du fait que l'Islam, tel que le comprennent les femmes, peut se différencier des pratiques traditionnelles.

Poursuite du travail politique

Partout en Afrique du Nord, les féministes continuent de mener des actions en vue d'une révision ou d'une amélioration des Codes de la Famille, ce qui a parfois abouti à de nouvelles réformes progressistes : par exemple, au droit, pour une femme, de transmettre sa citoyenneté à ses enfants. Les codes de la famille tunisiens et marocains sont, à l'heure qu'il est, les plus progressistes de la région. Grâce aux révisions de la *Mudawana* au Maroc, en 2004, les femmes ont, en théorie, acquis de nombreux droits importants, mais le gouvernement ne semble pas décidé à prendre des mesures fermes pour les faire appliquer ; d'ailleurs, les élites politiques, tout comme les autres membres de la société, y compris les gens ordinaires, n'ont pas manifesté de vif intérêt pour ces changements.

La protection légale des enfants d'une femme, en particulier lorsqu'il y a un problème de paternité, fait partie d'une série de droits politiques significatifs. Une loi marocaine permet au juge d'ordonner un test ADN de paternité, lorsqu'une femme peut établir son engagement formel avec un homme particulier. Les pères ainsi identifiés sont obligés d'apporter un soutien financier et psychologique ; et l'identification de tels pères conduit parfois la jeune femme à obtenir le pardon de sa famille. Il faut avouer, cependant, que les juges n'ont que rarement appliqué cette loi, étant donné la difficulté qu'il y a à prouver l'existence d'un engagement formel.

Dans un discours qu'elle prononce devant le parlement marocain, lors du premier jour des débats parlementaires sur la *Mudawana*, Nouzha Skalli-Bennis, une figure politique marocaine marquante, souligne l'importance de l'obtention de droits légaux pour les femmes et exhorte les membres du parlement de sexe masculin à endosser la nouvelle loi. (Voir « Le progrès des femmes est un progrès pour tous ! », 2004). Elle décrit la famille comme « la première cellule sociale » et pose la question suivante : «... comment pourrions-nous aspirer à une société juste et démocratique, (...) offrant un environnement de socialisation équitable à nos enfants, à l'intérieur d'une unité reposant sur l'inégalité, la discrimination et la violence ? » Elle avance aussi l'argument, selon lequel la nouvelle loi familiale « (...) souligne les valeurs centrales de l'Islam : la justice et l'égalité. [puisque] Grâce à elle on a pu montrer au monde entier que l'Islam était parfaitement compatible avec des valeurs telles que l'égalité et les droits humains. » Reprenant les propos centenaires des

féministes de la région, elle ajoute enfin qu' : « Élever les femmes et leur rendre justice est un moyen puissant, par lequel notre pays s'engage dans la voie de la modernité, du progrès et du développement. »

De la même façon, la députée égyptienne Mona Makram-Ebeid, la première femme à avoir dirigé un parti politique dans le monde arabe, évoque l'importance des femmes qui constituent la moitié des membres du monde arabe et réitère, elle aussi, des propos datant de plus d'un siècle, selon lesquels les femmes seraient « les mères et les éducatrices de la nation », ainsi que « les partenaires des hommes ». Cependant, au vingt-et-unième siècle, elle peut se permettre d'ajouter que les femmes sont « les guerrières qui se battent pour la prospérité et le développement ». (Voir « Les droits de représentation politique », 2007). Elle déclare avec courage que « [le]es femmes sont à la base de la transformation en cours au sein des sociétés arabes. » Ce qu'elle réclame, c'est un système de quota qui accorderait aux femmes une juste représentation au sein des partis et des corps politiques. Elle conclut, en rappelant à la mémoire de son auditoire les premiers combats féministes en vue du suffrage des femmes :

Souvenons-nous de Doria Shafik, de cette activiste politique courageuse et de ses supportrices, grâce auxquelles les femmes obtinrent le droit de vote en 1956. Peut-on s'attendre au même courage de la part de ses filles et petites-filles ?

Des psychés disloqués et des esprits transplantés : l'expérience de l'exil

Beaucoup de femmes d'origine nord-africaine se tournent vers le souvenir au milieu du traumatisme de la dislocation. Faiza Shereen, par exemple, recrée le passé à la fois comme omniprésent et comme guérisseur des maux actuels. (Voir « Dons du temps », 2003). Shereen regarde en arrière, avec un sentiment de perte et de nostalgie pour le passé qui a disparu à jamais. Elle utilise la montre de son père, dont la valeur ne lui était pas apparue au départ, comme signe de la richesse de ses racines et de leur impact continu sur sa vie. Le fait de retrouver la montre prend, pour elle, un sens symbolique : elle peut à présent retrouver et jouir de son passé, en tant que force positive de réconciliation et d'harmonie.

Dans un texte, lui aussi fortement marqué par la nostalgie, Yaëlle Azagury retourne vers sa terre natale perdue (Voir « Une enfance juive marocaine », 2007). Même si elle a quitté le Maroc durant sa jeune enfance, certains souvenirs restent indélébiles dans son cœur et colorent son imagination. Pour elle, le Maroc est un pays enchanté, « ... un royaume magique où les palmiers cèdent le pas aux pins aux arômes délicieux, où

deux continents – l'Europe et l'Afrique – s'observent l'un l'autre attentivement, où l'Est flirte avec l'Ouest.» Son voyage de retour célèbre la coexistence hybride des racines et des réalités, créant ainsi une identité fluide :

J'ai toujours eu l'impression d'avoir résulté d'une cristallisation infinie, de couches apportées par les vents et les océans, construites par une accumulation graduelle, puis détruites par des glissements de terrains faisant s'effondrer mon épicentre. Et finalement, après la tourmente, c'est comme si j'avais été engloutie par les mers, avant qu'il ne m'ait été donné de réapparaître lentement, de renaître sous une forme nouvelle, d'île ou peut-être de volcan.

Les opinions formulées par Azagury sont doute partagées par de nombreuses femmes déplacées : « Peut-être ne suis-je faite que de morceaux à greffer ensemble, et de vides à combler. Pourtant, au bout du compte, j'aime à me percevoir comme une structure qui comprend tout, comme la surface d'un océan toujours changeant qui répercute les baisers chatoyants du soleil de Tanger. »

Que cache un nom ?

Le nom que porte une femme nord-africaine constitue son identité, sa maison. Elle vit à l'intérieur de son nom et le porte sa vie durant. Contrairement aux habitudes en cours en Occident, une femme nord-africaine n'a jamais été socialement ou légalement obligée de porter le nom de son mari après son mariage. Par contre, le nom de son père est comme un insigne qu'elle porte tout au long de sa vie. Le droit des hommes, quels qu'ils soient, à voir leur nom porté par les générations successives de leurs descendants constitue l'un des aspects de la suprématie masculine au sein des sociétés nord-africaines. Ce droit, inscrit dans les traditions et les coutumes, est aussi gravé dans la loi. Il a des conséquences particulièrement néfastes sur la vie des enfants nés en-dehors du mariage. Si le père de ces derniers refuse de les reconnaître, ils traverseront la vie sans nom propre ; on apposera le terme « illégitime » sur leur certificat de naissance, ce qui les stigmatisera lourdement tout au long de leur vie. Les défenseurs de cette pratique ont avancé l'argument, selon lequel accorder un nom à de tels enfants consisterait à cacher la honte de leur mère et donc à promouvoir le comportement immoral des femmes. Pas un d'entre eux ne semble se préoccuper du bien-être des enfants, ni vouloir reconnaître qu'un grand pourcentage de ces mères avaient été victimes d'un viol – et encore moins, bien sûr, qu'une partie de la honte devrait être portée par les pères.

Dans le dernier texte de ce volume, Mona Nawal Helmi – son nom actuel – décide de commencer à porter le nom de sa mère, Nawal El

Saadawi. (Voir « À partir de ce jour-là, je porterai le nom de ma mère », 2006). Le fait de porter le nom de sa mère devrait, selon elle, être une manière d'honorer les sacrifices et la dévotion désintéressée des mères à leurs enfants. Helmi expose l'hypocrisie sociale qui encourage la dévotion des mères, tout en refusant de la reconnaître. Mona Nawal Helmi s'est servi des médias pour toucher un vaste auditoire, faisant des d'apparitions télévisées pour expliquer sa cause et défendre le droit d'une personne à choisir son nom. Elle a également abordé les sujets tabous des enfants illégitimes et du viol, y compris du viol incestueux – un problème rarement mentionné.

Conclusion

En dépit de la persistance des inégalités entre hommes et femmes en Afrique du Nord, nous sommes convaincues que les femmes continueront de lutter pour leurs droits. Nous terminerons cette introduction par une citation de Nawal El Sadaawi, par les paroles qu'elle adressa à Bodour, la victime égyptienne de MGF âgée de douze ans, et à sa famille ; elle y souligne l'objectif à atteindre dans la lutte contre l'ignorance et l'injustice, contre le silence, la soumission et l'indifférence :

Oui, Bodour, ils t'ont attrapée, ils t'ont ligotée comme un poulet et ils t'ont sacrifiée sur l'autel de leurs superstitions, de l'ignorance et de la peur de ce petit morceau de chair de ton corps qui menace leur domination bancale, reposant sur des illusions immémoriales.

À la famille de Bodour, je demande qu'elle laisse le sang versé de leur fille se transformer en un symbole de lumière pour leurs esprits. Je leur demande de ne jamais avoir recours au silence ou à l'oubli, quelle que soit la tentation ou la menace. Qu'ils élèvent leurs voix, haut dans le ciel, qu'ils transforment l'affaire de Bodour en une affaire d'intérêt national non moins importante que la libération de la terre et du pays. Une nation sans raison risque de sombrer dans l'oubli. Une terre sans humanité sera forcément emportée par le vent. (El Sadaawi 2007).

C'est aux femmes nord-africaines qu'il revient de rétablir l'humanité et la raison. C'est à elles de transformer le négatif en positif. Elles ont bien l'intention de relever ce défi.

*Amira Nowaira, Azza El Kholy, Marjorie Lightman,
Zahia Smail Salhi, Fatima Sadiqi, Khadija Zizi,
Moha Ennaji, Nadia El Kholy, Sahar Hamouda*

Liste des auteurs par pays

ALGÉRIE

Fadhma Aïth Mansour Amrouche, Blanche Bendahan, Djamila Boupacha, Djamila Débêche, Assia Djébar, Baya Hocine, Nouara, Tassadit Yacine et Nouara, Zhor Zerari

ÉGYPTE

Tafidah Mahmoud Abdel Aghany, Nahed Taha Abdel Ber, Aisha Abdel Rahman, Samira Tolba Abdel Tawab, Mona Abousenna, Mahriyya Al-Aghlabiya, Zainab Al-Ghazali, Aisha Al-Taymouria, Latifa Al-Zayyat, Anonyme, Ankhesenpaaton, Apollonous, Radwa Ashour, Fathia El Assal, Salwa Bakr, Ekbal Baraka, Mona Makram-Ebeid, Soheir El-Qalamawi, Asma Fahmy, Zeinab Fawwaz, Fatma-Setita, Labiba Hashim, Hatshepsout, Astour Heyoh, Mona Nawal Helmi, Malak Hifni Nassef, Eugénie Sinano Horwitz, Khadija Ben Kalthoum, Fatma Kandil, Huda Lufti, Om Makina, Nabaweya Moussa, Nikaia, Philista, Ptolema, Fatma Ramadan, Fatma Ne'mat Rashed, Galila Reda, Nawal El Saadawi, Bady'a Sabbah-Allah, Sara, Samia Serageldin, Huda Shaarawi, Doria Shafik, Faiza W. Shereen, Sainte Synclétique, Mounira Thabet, Aurelia Thaisous, Wadida Wassef, Helmeya Yousry, Saphia Zaghloul

MAROC

Leila Abouzeid, Lalla Aisha, "Al Fatat," Hafsa Bint Al-Haj Al-Rakuniya, Anonyme, Mririda N'Ayt Atiq, Yaëlle Azagury, Lalla Khnata Bint Bakkar, Hafsa Bekri-Lamrani, Khnata Bennani, Fatima Bourqadia, Communautaire, Ana de Melo, Malika El-Fassi, Hiba Elbaqali, Lalla Fatima, Habiba Guessoussa, Hadda N'Ayt Hssain, Maria Bent Itto

578 DES FEMMES ÉCRIVENT L'AFRIQUE – L'AFRIQUE DU NORD

Brahim, Latifa Jbabdi , Fatima Kabbaj, Aziza Kerzazi, Kharboucha, Alia Khsasiya, Lalla Mina Lamrani, Zhor Lhiyania, L'Union de L'Action Féminine, Aicha Mekki, Saida Menebhi, Fatima Mernissi, Rabha Moha, Safia Orahó, Rabea Qadiri, El-Hajja Rqia, Shéhérazade, Nouzha Skalli-Bennis, Tawgrat Walt Aissa N'Ayt Sokhman, Fatima Tabaamrant, Amina Wahib

MAURITANIE

Mubaraka Bint Al-Barra, Statulenia Julia, Malouma Mint Ould Meïdah,

SOUDAN

Samira El Ghaly El Hajj, Buthayna Khadr Mekky

TUNISIE

Mahriyya Al-Aghlabiya, Amina Arfaoui, Naima Boucharef, Communautaire, Azza Filali, Khadija Ben Kalthoum, Bchira Ben Mrad, Sainte Vivia Perpetua, Moufida Tlatli

Table des matières

Note sur le projet <i>Des femmes écrivent l'Afrique</i>	7
<i>Tuzyline Jita Allan, Abena P. A. Busia, Florence Howe</i>	
Préface	13
<i>Moha Ennaji et Abena P.A. Busia</i>	
Note de la traductrice du volume en français	25
<i>Christiane Owusu-Sarpong</i>	
Introduction	27
<i>Amira Nowaira, Azza El Kholy, Marjorie Lightman, Zahia Smail Salhi, Fatima Sadiqi, Khadija Zizi, Moha Ennaji, Nadia El Kholy et Sahar Hamouda</i>	
Ouvrages cités et bibliographie sélective	109
LES ANCIENS : DU QUINZIÈME SIÈCLE AVANT L'ÈRE COMMUNE AU QUATRIÈME SIÈCLE DE L'ÈRE COMMUNE	
<i>Hatshepsout, Mon faucon s'élève haut dans le ciel</i>	121
Égypte [15 ^e siècle AEC] hiéroglyphique	
<i>Ankhesenpaaton, Une proposition de mariage</i>	123
Égypte [14 ^e siècle AEC] hittite	
<i>Anonymes, Chants d'amour</i>	124
Égypte [14 ^e -12 ^e siècles AEC] écriture hiératique	
<i>Anonyme, Lamentation d'Isis et de Nephtys</i>	129
Égypte [env. 300 AEC] écriture hiératique	

<i>Philista, Fille de Lysias, Une plainte</i>	130
Égypte [220 AEC] grec	
<i>Nikaia, Fille de Nikias, Demande de gardien</i>	132
Égypte [218 AEC] grec	
<i>Apollonous, [Lettre] Au sujet d'une fillette</i>	134
Égypte [env. 100 EC] grec	
<i>Ptolema, Lettre à un frère</i>	136
Égypte [2 ^e siècle EC] grec	
<i>Sainte Vivia Perpétue, Je suis chrétienne</i>	138
Tunisie [203 EC] latin	
<i>Aurelia Thaisous, Une mère en quête d'indépendance légale</i>	142
Égypte [263 EC] grec	
<i>Statulenia Julia, À la mémoire d'Aelia Secundula</i>	144
Ancienne Mauritanie, Maroc actuel [299 EC] latin	
<i>Sainte Synclétique, Que les femmes ne se laissent pas égarer</i>	145
Égypte [4 ^e siècle EC] grec	

L'ISLAM : DU SEPTIÈME AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE

<i>Om Makina, Lettre à une amie</i>	151
Égypte [8 ^e siècle] arabe	
<i>Anonyme, Une demande d'argent</i>	152
Égypte [env. 9 ^e -10 ^e siècle] arabe	
Deux poèmes tunisiens	
<i>Mahriyya Al-Aghlabiya, [9^e siècle] arabe</i>	
<i>Khadija Ben Kalthoum [11^e siècle] arabe</i>	154
<i>Astour Heyoh, Libération d'une esclave</i>	156
Égypte [1003] arabe	
<i>Sara, Fille d'Abboud Al-Nahid, Usage du droit de séparation</i>	157
Égypte [1069] arabe	

<i>Hafsa Bint Al-Haj Al-Rakuniya</i> , Poèmes d'amour	158
Maroc [1160] arabe	

<i>Fatma-Setita</i> , « Consolation » et autres poèmes	161
Égypte [env. 1492-1494] arabe	

<i>Ana de Melo</i> , Échapper à l'inquisition	163
Maroc [1559] portugais	

<i>Lalla Khnata Bint Bakkar</i> , Deux lettres politiques	165
Maroc [1729, 1736] arabe	

<i>Lalla Fatima</i> , Lettre à propos de femmes esclaves	168
Maroc [1764] arabe	

<i>Shéhérazade</i> , Lutte pour un trône	170
Maroc [env. 1792] arabe	

DU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE AU DÉBUT DU VINGTIÈME SIÈCLE

<i>Anonymes</i> , <i>La'rubiyat</i> – Des chants de femmes	175
Maroc [début du 19 ^e siècle] arabe	

<i>Aisha Al-Taymouria</i> , Poème à ma fille	179
Égypte [1884] arabe	

<i>Kharboucha</i> , Aïssa le Renard	182
Maroc[1895] arabe	

<i>Labiba Hashim</i> , La femme orientale, telle qu'elle est et telle qu'elle devrait être	185
Égypte [1898] arabe	

<i>Zeinab Fawwaz</i> , Le choix d'un mari	189
Égypte [1899] arabe	

<i>Malak Hifni Nassef</i> , La polygamie	193
Égypte [1910] arabe	

<i>Tawgrat Walt Aïssa N'Ayt Sokhman</i> , La résistance	198
Maroc [début des années 1920] berbère	

582 DES FEMMES ÉCRIVENT L'AFRIQUE – L'AFRIQUE DU NORD

<i>Saphia Zaghloul</i> , Lettre d'exil	200
Égypte [1922] français	
<i>Helmeya Yousry</i> , Réponse aux réactionnaires	202
Égypte [1925] arabe	
<i>Mounira Thabet</i> , Les droits des femmes	205
Égypte [1925] arabe	
<i>Mririda N'Ayt Atiq</i> , Deux poèmes provocateurs	209
Maroc [1927] berbère	
Mririda	210
L'affront	211
<i>Blanche Bendahan</i> , Visite à une mère morte	212
Algérie [1930] français	
<i>Asma Fahmy</i> , L'éducation supérieure pour les femmes	221
Égypte [1934] arabe	
« <i>Al Fatat</i> », De l'éducation des jeunes femmes	225
Maroc [1935] arabe	
<i>Soheir El-Qalamawi</i> , Une femme furieuse	228
Égypte [1935] arabe	
<i>Nahed Taha Abdel Ber</i> , L'espoir perdu	231
Égypte [1936] arabe	
<i>Nabaweya Moussa</i> , Oui à l'éducation et Non au mariage	232
Égypte [1937] arabe	
<i>Bchira Ben Mrad</i> , En l'honneur du Dr. Tawhida Ben Cheikh	238
Tunisie [1937] arabe	

LE MILIEU DU VINGTIÈME SIÈCLE

<i>Bady'a Sabbah-Allah</i> , Lettre à une amie	245
Égypte [1942] arabe	
<i>Malika El-Fassi</i> , Une avancée importante pour l'éducation des filles	247
Maroc [1943] arabe	

<i>Fatma Ne'mat Rashed</i> , Faut-il permettre aux femmes d'entrer à Al-Azhar ?	250
Égypte [1946] arabe	
<i>Huda Shaarawi</i> , Lettre au Premier Ministre	253
Égypte [1946] arabe	
<i>Lalla Aisha</i> , Discours d'une princesse dévoilée	257
Maroc [1947] arabe	
<i>Doria Shafik</i> , La meilleure forme de publicité	262
Égypte [1947] arabe	
<i>Habiba Guessoussa</i> , Un discours d'ouverture	265
Maroc [1947] arabe	
<i>Eugénie (Janie) Sinano Horwitz</i> , Histoires tirées de la saga des Zogheb	267
Égypte [1949] français	
<i>Alia Khsasiya</i> , L'émancipation des femmes	278
Maroc [1950] arabe	
<i>Aisha Abdel Rahman</i> , L'héritière	282
Égypte [1953] arabe	
<i>Zhor Lhiyania, Fatima Ali Mernissi, Hiba Elbaqali,</i> <i>Aziza Kerzazi et Fatima Bourqadia,</i> À Lalla Radia, notre phare éternel	287
Maroc [1955] arabe	
<i>Djamila Débêche</i> , L'aliénation	289
Algérie [1955] français	
<i>Fatima Kabbaj</i> , Enlever son voile en toute décence	295
Maroc [1956] arabe	
<i>Baya Hocine</i> , Condamnée à mort	297
Algérie [1957] français	
<i>Assia Djebar</i> , Il n'y a pas d'exil	299
Algérie [1959] français	

584 DES FEMMES ÉCRIVENT L'AFRIQUE – L'AFRIQUE DU NORD

<i>Djamila Boupacha</i> , Témoignage sur la torture	311
Algérie [1960] français	
<i>Zhor Zerari</i> , Deux poèmes de prison	314
Algérie [1960] français	
<i>Galila Reda</i> , Je n'aime plus passionnément	318
Égypte [1965] arabe	
<i>Wadida Wassef</i> , Tante Noor	319
Égypte [env. 1965] anglais	
<i>Fadhma Aïth Mansour Amrouche</i> , « L'exclusion » et « L'exil »	328
Algérie [1968] français	

LA FIN DU VINGTIÈME SIÈCLE

<i>Khната Bennani</i> , Reviens dans deux semaines	335
Maroc [1975] arabe	
<i>Rabha Moha</i> , J'aimerais vous parler de... ..	340
Maroc [1977] berbère	
<i>Saida Menebhi</i> , Deux poèmes : « Prison » et « Les filles de joie »	345
Maroc [1977] français	
<i>Zainab Al-Ghazali</i> , La torture en prison	350
Égypte [1978] arabe	
<i>Amina Wahib</i> , La rose	354
Maroc [1980] arabe	
<i>Aïcha Mekki</i> , De la prostitution	355
Maroc [1980] français	
<i>El-Hajja Rqia</i> , Fatma et l'Ogresse	359
Maroc milieu des années [1980] berbère	
<i>Fatima Tabaamrant</i> , Réveillez-vous, mes sœurs	363
Maroc [1983] berbère	

<i>Fatima Mernissi</i> , Les femmes et l'Islam politique	365
Maroc [1987] français	
<i>Amina Arfaoui</i> , Le phonographe	369
Tunisie [1987] français	
<i>Samira Tolba Abdel Tawab</i> , Mère Chèvre : un conte	377
Égypte [1989] arabe	
<i>Salwa Bakr</i> , Les vers sont dans le champ de fleurs	380
Égypte [1992] arabe	
<i>Communautaires</i> , « Prends mon bracelet » et autres chants	389
Tunisie [1992] arabe	
<i>Latifa Jbabdi et l'Union de l'Action Féminine</i> , Un million de signatures	391
Maroc [1992] arabe	
<i>Fatma Kandil</i> , Des espaces épineux soudain en mouvement	394
Égypte [1993] arabe	
<i>Latifa Al-Zayyat</i> , Dans son propre miroir	396
Égypte [1993] arabe	
<i>Nawal El Saadawi</i> , L'écriture et la liberté	402
Égypte [1993] arabe	
<i>Maalouma Mint Ould Meïdah</i> , Une artiste qui dérange : Une interview et une chanson	413
Mauritanie [1993] arabe (hassaniya)	
<i>Batta Mint El Bara</i> , Défiances : Une interview et un poème	416
Mauritanie [1994] arabe (hassaniya)	
<i>Radwa Ashour</i> , Accusée d'hérésie	421
Égypte [1994] arabe	
<i>Naima Boucharef</i> , Pourquoi m'a-t-on assassiné, pourquoi m'a-t-on assassiné mon enfant ?	426
Tunisie [1994] français	

<i>Moufida Tlatli</i> , Rompre le silence	430
Tunisie [1994] arabe	
<i>Tassadit Yacine et Nouara</i> , Comment la poésie vient aux femmes	434
Algérie [1995] français	
<i>Buthayna Khadr Mekky</i> , Rites	438
Soudan [1996] arabe	
<i>Fathia El Assal</i> , Qui est Fathia El Assal ?	444
Égypte [1997] arabe	
<i>Samira El Ghaly El Hajj</i> , Le voyage magique	447
Soudan [1997] arabe	
<i>Huda Lufti</i> , Femmes encadrées	448
Égypte [1999] arabe	
<i>Fatma Ramadan</i> , Berceuse d'une mère à sa fille	452
Égypte [1999] arabe	

LE SIÈCLE NOUVEAU

<i>Leila Abouzeid</i> , Deux histoires de maison	457
Maroc [2000] arabe	
<i>Tafidah Mahmoud Abdel Aghany</i> , Gamalek, le maître de tous les oiseaux	461
Égypte [2001] arabe	
<i>Safia Orah</i> , Amour et militantisme : Témoignages oraux	464
Maroc [2001] berbère	
L'histoire de Safia Orah	466
L'histoire de Kenza N'Hammou	468
<i>Maria Bent Itto Brahim</i> , Deux esclaves, mère et fille	469
Maroc [2001] berbère	
<i>Rabea Qadiri</i> , Chants de séparation et d'union	472
Maroc [2001] arabe	

<i>Lalla Mina Lamrani</i> , Deux histoires de courage et d'audace	476
Maroc [2001] arabe	
Cuisson du pain	477
Les soixante jeunes femmes algériennes	478
<i>Hafsa Bekri-Lamrani</i> , L'appel de Hajar	479
Maroc [2001] français	
<i>Ekbal Baraka</i> ,	
Afin que les rêves de Qasim Amin ne tombent pas dans l'oubli	482
Égypte [2002] arabe	
<i>Hadda N'Ayt Hssain</i> , Ô, Jeune Mariée : Chant de mariage berbère ...	486
Maroc [2003] berbère	
<i>Samia Serageldin</i> , L'amour est comme l'eau	488
Égypte [2003] anglais	
<i>Faiza W. Shereen</i> , Dons du temps	501
Égypte [2003] anglais	
<i>Azza Filali</i> , Duo	522
Tunisie [2003] français	
<i>Nouzha Skalli-Bennis</i> ,	
Le progrès des femmes est un progrès pour tous !	526
Maroc [2004] arabe	
<i>Communautaire (« Lalla Fatima »)</i> ,	
La fleur de toutes les créatures terrestres	530
Maroc [2004] tachelhit	
<i>Yaëlle Azagury</i> , Une enfance juive marocaine	533
Maroc [2007] anglais	
<i>Mona Abousenna</i> , L'honneur des filles et la honte des intellectuels	541
Égypte [2007] arabe	
<i>Mona Makram-Ebeid</i> , Les droits de représentation politique	544
Égypte [2007] anglais	

588 DES FEMMES ÉCRIVENT L'AFRIQUE – L'AFRIQUE DU NORD

<i>Mona Nawal Helmi,</i> À partir de ce jour-là, je porterai le nom de ma mère Égypte [2006] arabe	547
Notes biographiques	553
Copyright et sources	563
Liste des auteurs par pays	577

Achevé d'imprimer en février 2013
sur les presses de la Nouvelle Imprimerie Laballery – 58500 Clamecy
Dépôt légal : février 2013 - Numéro d'impression : 301294

Imprimé en France

La Nouvelle Imprimerie Laballery est titulaire de la marque Imprim'Vert®

Fatima Sadiqi, Amira Nowaira, Azza El Kholy
et Moha Ennaji (dir.)

Des femmes écrivent l'Afrique

Des femmes écrivent l'Afrique – L'Afrique du Nord comprend plus d'une centaine de textes en neufs langues différentes, provenant de six pays de la région – d'Algérie, d'Égypte, de Mauritanie, du Maroc, du Soudan et de Tunisie. Les morceaux choisis pour cette anthologie, qu'ils soient de source orale ou écrite, traversent plusieurs millénaires et appartiennent à des genres divers, allant d'une proposition de mariage d'une Reine de l'Égypte ancienne aux discours de femmes modernes, militant pour de nouvelles lois relatives au mariage et à la famille. Des femmes écrivains, telles que Leila Abou Zeid, Amina Arfaoui, Salwa Bakr, Assia Djebar, Nawal El Saadawi et Fatima Mernissi explorent des thèmes tels que l'amour, le mariage, la polygamie, le voile, le combat pour la libération nationale et le droit au travail.

Cet ouvrage est le dernier volume d'une série majeure, *Des femmes écrivent l'Afrique*, publiée d'abord en anglais auprès de la Feminist Press at the City University of New York, puis en version française aux éditions Karthala : *L'Afrique de l'Ouest et le Sahel* parut en 2007, à Paris, *L'Afrique australe* en 2008 et *L'Afrique de l'Est* en 2010. Ce quatrième volume de la série, consacré aux dits et aux écrits des femmes de *L'Afrique du Nord*, fut codirigé par des chercheurs, spécialistes de la région dont ils sont originaires, et jouissant tous d'une réputation internationale.

Fatima Sadiqi, reconnue aux États-Unis pour ses travaux de recherche, et ayant à ce titre bénéficié des prestigieuses Fulbright Scholarship et Harvard Fellowship, est affiliée à l'Université de Fès, au Maroc. Elle est l'auteur de cinq ouvrages et en édita plus d'une dizaine. Amira Nowaira est professeur de littérature anglaise à l'Université d'Alexandrie, en Égypte. Dans ses travaux de publication, elle s'adonne autant à l'écriture créative qu'aux études critiques ou à la traduction en et de l'arabe. Azza El Kholy enseigne à l'Université d'Alexandrie et dirige l'Institut des Études pour la Paix. Moha Ennaji dirige les études arabes à l'Université de Rutgers, aux États-Unis, ainsi que le programme doctoral d'études de genre à l'Université de Fès. Il est l'auteur de sept livres et en dirigea une quinzaine.

Avec le soutien du



9 782811 107314

ISBN : 978-2-8111-0731-4